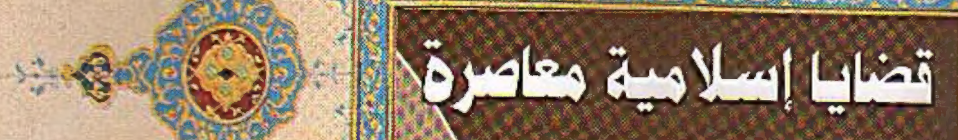
محمد أبو القاسم حاج حمد




قضايا إسلامية معاصرة

الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن

دار الهادي

قضايا اسلامية معاصرة

سلسلة كتاب دوري يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

الأزمة الفكرية والحضارية

في الواقع العربي الراهن

الطبعة الأولى

٢٠٠٤ م ــ ١٤٢٥ هـ

الأفكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت .



هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا اسلامية معاصرة

الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن

محمد أبوالقاسم حاج حمد

مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد




بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

وكما قضى العنوان؛ فهناك أزمة فكرية وحضارية في الواقع العربي الراهن. ولا نستهدف هنا توصيف هذه الأزمة في شموليتها أو تحليل عناصرها ومكوناتها، فقد أفاضت في ذلك بحوث عديدة مختلفة المناهج، زودتنا بقراءات نقدية للواقع في كل جوانبه الاجتماعية والعقلية والسياسية والسلوكية، وأكاد أقول أن ما لدينا من تأطير نقدي لبنية الواقع قد وصل في مستواه المعرفي إلى حدود يمكن أن تؤسس عليها مناهج الخروج من الواقع المأزوم باتجاه التغير. فقط لو أتيح لنا إعادة توظيف هذه القراءات النقدية التحليلية ضمن منهجية تستوعبها وتتجاوز إشكالياتها المعرفية بذات الوقت. وقد أتيح لنا ـ بفضل الله ـ ذلك بصدور دراستنا عن (منهجية القرآن المعرفية).

وعلى طريق الخروج من الأزمة هناك محاولات الصحوة الاسلامية المعاصرة، والتي تندفع بقوة لتملأ فراغا عجزت منظومة القيم العلمانية الوضعية، بأشكالها الليبرالية والشمولية، عن ملئه. والحركات الاسلامية إذ تتقدم واثقة بنفسها وخطوها لتملأ هذا الفراغ فإنها خلافا لغيرها تستند إلى مشروعية دينية وتاريخية وثقافية لم تتحول إلى تراث، فهي مشروعية حية في أحشاء الواقع ويكفي فقط أن تستدعى لتمارس الفعل والتأثير.

غير أن ثمة فرقا كبيرا بين أن يتم هذا الاستدعاء بمنطق سكوني لا يرى من الواقع سوى أشكاله الهيكلية التي استقرت صورها في ذهنه كترسيمات ثابتة للمجتمع والأفكار، وبين أن يتم هذا الاستدعاء بمنطق تحليلي ينفذ إلى داخل هذه الهياكل ليرى مقدار ما يصيبها من تحولات في بنيتها الداخلية، وهي تحولات ترتبط بقوانين التفاعل الانساني مع متغيرات الزمان والمكان. أي مبادئ الحركة والصيرورة وبتداخل المحلي مع العالمي في سياق جدلي لا يعرف التوقف والانقطاع.

لذلك ارتبطت هذه المعالجة كما أوضحناه في «المنهجية القرآنية المعرفية» بالتعرف على ذلك النمط من الأفكار الذي يحاول فهم قوانين الحركة والاتجاه في الواقع، سواء تم هذا الفهم بمنطق (خلدوني) كما حاوله الدكتور محمد جابر الأنصاري، أو باكتشاف النسق الحضاري والماورائيات الفكرية المكونة له كما حاول الدكتور سيد دسوقي حسن، لكسر ما أسماه هو ودكتور محمود محمد سفر (طوق الاستبسال الدائري)، أو كسر متاهة الحلقة المفرغة. ومحاورتنا لفكر دكتور سيد دسوقي حسن قادتنا بالضرورة للتعرف على تحديداته لخلفيات التأسيس الفكري الكامن في ما ورائية تمثلاتنا للوجود وعالم التصورات، وكذلك مناقشة معايير التفاعل القياسي في تحديد النمط الحضاري للعلاقة مع الزمن والأشياء، وصولا إلى مناقشة مفهومه لكيفية الخروج من الأزمة.

ثم طرحنا الأزمة في إطارها العالمي ومنعكسات العالمية عليها آخذين بفحوى المساجلات بين الليبرالية التعددية كما طرحها الكاتب الكويتي خليل علي حيدر وتيارات الصحوة الدينية، باعتبار المساجلات لحظة تعارضية بين نسقين وضعي انتقائي وآخر سكوني مثالي. ثم أعدنا النظر إلى الصحوة من خلال منطق دكتور طه جابر العلواني الذي يتعلق فكره بتطورات العلاقة بين الأنا والغير في إطار عالمية تتطلب رؤية منهجية ومعرفية جديدة. وأوضحنا في هذا

الاطار خصائص الأزمة الحضارية العالمية ومدى انعكاسها على مفاهيم الأزمة في واقعنا.

هذا قاد بالطبع لتفهم التوافق بين الأزمتين، في الواقع العالمي كما هي في الواقع العربي، وذلك لفهم الأزمة الأوروبية في حدود قدرات التحليل العلمي العاجز عن التركيب، ولفهم أزمات الفكر الاسلامي المستند إلى شمولية سكونية، فتم التطرق لحركات شباب الصحوة ومؤثرات سيد قطب، وكذلك أزمة المثقفين العرب التحليليين.

بعد ذلك كان لابد من تحليل مفهوم الشمولية الاسلامية ومنهج الاسلام في التغيير، هل هو تكفيري أم تطهيري، فتعرضنا للفارق بين المفهومين على ضوء منهجية القرآن المعرفية وفي مقابل الفكر التوراتي كما جسده الفيلسوف اليهودي القرطبي (ابن ميمون) وتعرضنا لتحليل مفهوم القربان الابراهيمي.

ثم كان علينا أن ننطلق إلى إسقاطات المعرفيين العلميين على واقعنا، بداية بمحمد أركون وخليل أحمد خليل، وكيفية فهمهم لما نحن فيه وعليه، وما يعطيه لنا مالك بن نبي في هذا الجهد الاستبسالي الدائري.. ثم نمضي ـ من بعد هؤلاء ـ إلى جدلية القرآن نفسها، لنكتشف من خلالها علاقته بالاطلاق والتعيين، زمانا ومكانا، دون افتعال عصرنة وتأويل.

ومن خلال منهجية القرآن المعرفية حددنا خصائص التعيين وفصلنا نموذج الخطاب الالهي المرحلي ـ المتعين بالحقبة التاريخية ـ من خلال مطلق القرآن، ثم أوضحنا طبيعة الخطاب المستقبلي.

وضمن هذا الاطار فصلنا جدلية التاريخ العربي بمكوناته الحضارية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية لنصل إلى الكشف عن ثغرات المناهج الوضعية في التحليل وفهم الظاهرات التي تبدى فيها بوضوح تام علاقة الغيب بالواقع، وهي مناهج استخدمها حسين مروة وطيب تيزيني ومكسيم رودنسون وغيرهم. وفي

المقابل كشفنا عبر استخدام منهجنا الرابط بين جدلية الغيب والانسان والطبيعة خصائص الصيرورة في حركتنا التاريخية وطبيعة الاتجاه المتضمن فيها. وأوضحنا الفارق الفلسفي بين منهج جدلية الغيب والانسان والطبيعة ومناهج الماديين والوضعيين الغربيين التي قصرت حتى عن فهم فلسفة العلوم الطبيعية، ومدى ما انعكس من هذا القصور على من تمثلوا هذه المناهج وبحثوا بموجبها في ظاهرات التاريخ العربي.

بعد ذلك ووفقا لخلاصات منهجنا المستمد من القرآن العظيم بوصفه معادلا بالوعي للوجود الكوني وحركته، حددنا آفاق التغيير ومنطلقاته، وأوضحنا طبيعة الأزمة، فهي دراسة في أعماق الأزمة ـ عربيا ودوليا ـ بمنهج المعرفية القرآنية، والتزام بجدلية الغيب والانسان والطبيعة وبحث في الظواهر التاريخية والاجتماعية والفكرية من خلالها.

فلما تكشفت معالم الأزمة سعينا من بعد التحليل إلى التركيب، تحديدا لمنطلقات الخروج من الأزمة، وتحديدا لمعارج الخروج. فلجدلية تاريخنا قوانينها ومحتمات بدائلها. وإذا كنا قد أجملنا في بيان الحل هنا فقد فصلنا للقارئ القول في المنهجية القرآنية المعرفية.

فرجائي من القارئ أن يتقلب بوعيه مع صفحات هذا الكتاب التي استقرت بإذن الله، فإذا لم يصل إلى ما وصلت إليه، عبر ما استطعت فهمه من جدلية تاريخنا ونسقنا الحضاري ومحركات التغير، ومبادئ التغيير، فإن حسبه من قراءة هذا الكتاب أن يعاني تحليلات الأزمة وأن يكتشف مرتكزات منهج معرفي جديد في التعامل مع الظواهر وحركتها.

أما وقد اكتمل الكتاب بحمد الله، توجب علي أن أشكر أولئك الذين نشروا «البدايات» في عام ١٩٨٦، وأعني بهم أسرة جريدة (الخليج) في الشارقة ـ الامارات. فما بدأ بهم هناك تطور هنا واكتمل. والشكر لله في البدء وفي الختام.

وهذا الكتاب معد للنشر عن مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد» فقد صدر لي أيضا عن هذا المركز مؤلفي «منهجية القرآن المعرفية - أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية» - (١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م) في ربيع الثاني / يوليو - تموز، كما أفردت مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» والصادرة في نفس السنة والشهر «العدد - ٢٣ - السنة السابعة» حيث كرست الصفحات من (٢٧٣ وإلى ٢٨٨) لعرض: «المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم الطبيعية والانسانية والاجتماعية» والصفحات من (١٣٠ وإلى ١٩١) لعرض وقائع «ندوة منهجية القرآن المعرفية» التي عقدت بإشراف الدكتور طه جابر العلواني - والتي كان وقتها رئيسا للمعهد العالمي للفكر الاسلامي في واشنطن - وذلك لمناقشة البحث بتاريخ ١١ مارس (آذار) ١٩٩٢ م.

كذلك صدرت الطبعة الثانية «العالمية الاسلامية الثانية - جدلية الغيب والانسان والطبيعة» في مجلدين عام ١٩٩٦ م وبمقدمة من د. طه جابر العلواني[١] - بعد صدور طبعتها الأولى في كتاب متوسط الحجم عام ١٩٧٩م.

وإني لأشكر جهود الدكتور طه جابر العلواني الذي دعم جهودي البحثية هذه دفعا لكل توثب تجديدي دون أن احمله مسؤولية توجهاتي وأفكاري المفارقة معرفيا لما هو سائد في الفكر الاسلامي بعد تحول الدين لدى كثيرين إلى «آيديولوجيا تراثية».

كما أشكر جهود الأخ الشيخ عبدالجبار الرفاعي صاحب امتياز ورئيس

---

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد - العالمية الاسلامية الثانية - جدلية الغيب والانسان والطبيعة - المجلد الأول - الطبعة الثانية (١٤١٦ هـ / ١٩٩٦م). International Studies & Research Bureau - British west Indies - Finbar F. Dempsey & Company - Cockburn House - P.o. Box 70 Grand Turk. - مقدمة الدكتور طه جابر العلواني - ص ٩ إلى ٢٥.

تحرير دورية «قضايا إسلامية معاصرة»[٢] على نهوضهم بهذا الجهد.

ثم العائلة الصغيرة أم إبراهيم ودانه وإبراهيم وأحمد، من أهتم منهم بماكينة التصوير لصفحات القرآن وفقرات الاقتباس أو الاستشهاد، وإعادة المراجع المبعثرة إلى مواضعها في المكتبة، أو حتى السؤال عن جدوى ما أفعل، فلهم أيضا نصيب في هذا الكتاب.

ولله الحمد كيفما قام به الوجود وتقوم، والصلاة والسلام على خاتم الرسل والنبيين.

محمد أبوالقاسم حاج حمد

---

(٢) قضايا إسلامية معاصرة ـ السنة السابعة ـ العدد ٢٣ ربيع ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م ـ مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد.

27 Wallis road Southill, London UB1 3LB. Telfax: 44-208-5745282, E-mail: qahtanee@hotmail.com

المدخل

منذ أكثر من ثلاثة عقود تقريبا يكاد المد الاسلامي أن يشكل الظاهرة الفكرية والسياسية الوحيدة المتحركة بفعالية لإحداث التغيير في وطننا العربي والعالم الاسلامي، مع تراجع واضح للقوى العلمانية الليبرالية والشمولية، على حد سواء. وقد شغلت ظاهرة المد الاسلامي هذه كثيرا من الباحثين ومراكز الدراسات فيما عرفوه بالصحوة الاسلامية أو الأصولية، انطلاقا من تنامي قدرات هذه الحركات وتوثبها للسلطة داخل مختلف البلدان الاسلامية.

ويستهدف التغيير الاسلامي مختلف أشكال الحكم والأنظمة بما في ذلك تلك الأنظمة التي يعمل في نطاقها وداخل شرعيتها، فهو يستهدف بالتغيير الأنظمة الليبرالية التعددية ذات المنحى الديمقراطي المتسع أو المقيد، وكذلك الأنظمة الاشتراكية ذات الطابع الشمولي والقبضة الحزبية الواحدة، والأنظمة الملكية، الدستورية أو المطلقة، والأنظمة المركبة من نسيج ذلك كله أو بعضه.

وتتخذ الحركات الاسلامية الفعالة والمؤثرة، أساليب وطرقا مختلفة لإحداث التغيير ، إما بالتوافق (النسبي) مع واقعها الاجتماعي وأنظمة الحكم، وإما اتخذ التغيير أسلوب الثورة الشعبية كما حدث في إيران عام ١٩٧٩م، أو الانقلاب العسكري كما حدث في السودان عام ١٩٨٩م ، وإما بمحاولات تفجير

الموقف الداخلي كما حدث في سورية عام ١٩٨٠/٧٩م. ونستثني من ذلك أساليب الحركات الصغيرة الجهادية والتكفيرية الموسومة دوما بالعنف والتطرف والتي تعامل كأعراض جانبية لظاهرة المد الديني.

هكذا يفرض المد الاسلامي نفسه على مختلف الأطر السياسية، إما بالتوافق النسبي معها أو بالتعارض القطعي أو بما بينهما، وكرد على تفاعلات هذا المد وتناميه اتبعت الأنظمة وسائل عديدة ومتنوعة للقضاء عليه أو احتوائه، تبعا لحالة كل نظام وموقع الحركة في نسيجه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقيمي، فليس هناك قواعد تعميمية محددة تحكم الاختيارات وردود الأفعال في مختلف الساحات. ومهما حاول الباحثون دراسة كل حالة بمفردها بهدف استخلاص قانون عام يحكم تفاعلات المد الاسلامي من خلال كل الحالات المدروسة، فإنهم لن يتوصلوا في النهاية إلا إلى تقريرات وصفية لا تتجاوز تثبيت حقيقة واحدة مؤداها وجود تناقض بين الحركات الاسلامية ومختلف أنظمة الحكم مهما كان شكل العلاقة بها، ومهما كان أسلوب العمل ضمنها. فالشمولية الاسلامية لا تقبل بشمولية نقيضه أيا كان نوع هذه الشمولية الأخرى، اشتراكية ماركسية، أو دستورية نخبوية، أو ثورية قومية. كما أن الشمولية الاسلامية لا تقبل قبولا قاطعا ــ بوصفها شمولية ــ بمفهوم التعددية الليبرالي الديمقراطي الذي لا يؤسس إلا على العلمانية التي تطلب الحرية السياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية (لذاتها) وليس (لمضمونها)، والحركات الاسلامية لا تقبل بمفهوم الحرية لذاتها بل لمضمونها، وبما يتوافق في أحسن الحالات مع توجهاتها متماثلة في ذلك بالتمام والكمال مع الأنظمة الشمولية (الوضعية المادية) أو (الوضعية القومية الثورية)، ثم يكون الحديث بعد هذا التماثل حديثا يتناول فوارق الأخلاق ومنظومة القيم، وهو حديث يتناول (المبادئ) بأكثر مما ينسحب على الممارسات. فالعلمانية الليبرالية التعددية

الديمقراطية هي وحدها التي تتعامل مع الحرية لذاتها، تاركة للمجتمع وليس للعقيدة الشمولية (حق تقرير مضمون الحرية) على أن لا يمس هذا التقرير مضمون الحرية نفسه على مستوى مبادئه الأساسية.

لهذا يسهل على الباحثين دراسة طبيعة التناقض ما بين الحركات الاسلامية ومختلف الأنظمة العلمانية الليبرالية التعددية الديمقراطية باعتباره تناقضا بين أي مذهب شمولي يضفي مضمونا معينا على الحرية وقيمها الأيديولوجية وبين نظم الحرية لذاتها، ويستوي في هذا الاسلاميون والشموليون الوضعيون. وكذلك يمكن للباحثين دراسة التناقض بين الحركات الاسلامية وكافة الأنظمة الوضعية الشمولية باعتباره تناقضا بين شموليتين، إحداهما دينية والثانية وضعية وكذلك دراسة التناقض بين الاسلاميين وما هو غير شمولي من النظم، وكذلك غير ليبرالي تعددي، وأعني بها تلك النظم المؤسسة على خلفية إسلامية تاريخية، أو التي تتيح قدرا أكبر من الحرية للممارسات الاسلامية في الحياة العامة. فالتناقض مع هذا النوع من النظم هو تناقض حول (الشرعية) حيث ترى الحركات الاسلامية أنها (الأولى بالأمر) وبإحراج واضح (لإسلامية) هذه النظم، أو تقاربها شبه الوضعي مع الاسلام، فإما أن تكون هذه النظم خالصة للإسلام بالطريقة التي تفهم بها هذه الحركات الاسلام أو تجرد من مشروعية أي خطاب إسلامي. فالمد الاسلامي لأي مادة شمولية أخرى، ويناقض التعددية الليبرالية في مضمون الحرية، ويصارع الأنظمة الوضعية التوفيقية والانتقائية التي تمازج بين الخطاب الاسلامي الرسمي وتوجهاتها الوضعية، ولا تقبل بشرعية الأنظمة ذات الخلفيات الاسلامية التاريخية، مذهبية كانت هذه الخلفيات أو طائفية، إلا في حدود استثنائية.

ويتخذ الاسلاميون أشكالا مختلفة للتغيير ضمن كل حالة، وليس هناك من منهجية فكرية وقيمية ثابتة ومحددة تضبط كافة الحالات، فالتعددية الليبرالية إذ

تصبح مطلبا إسلاميا في تونس لا تعدو مطلبا إسلاميا في إيران بعد عام ١٩٧٩م وفي السودان بعد عام ١٩٨٩م. ونقد المذهبية الطائفية إذ يمارس إسلاميا بحق بلد معين فإن هذا النقد لا ينسحب على بلد آخر يأخذ بمذهبية طائفية مفارقة، فإذ يعتبر البلد المدان رجعيا وتابعا للإمبريالية العالمية يعتبر البلد الآخر والذي تمارس فيه مذهبية طائفية مفارقة بلدا ثوريا مستقلا، وكذلك لا يدان المسلك الطائفي في أحداث حلب وحماة عام ١٩٧٩/١٩٨٠. فالغاية بالنسبة للإسلاميين، أي الوصول إلى السلطة وتحقيق ما يفهمونه عن (الحاكمية الالهية) أهم من الضوابط القيمية المعيارية لوسائل التغيير.

قد ينتهي الباحثون إلى استدراك كل ذلك انتهاء إلى القول بأنهم يواجهون تحركا دينيا شموليا متناقضا مع كافة أشكال الأنظمة القائمة، الشمولية الوضعية، والتعددية الليبرالية، والوضعية التوفيقية، والمذهبية التاريخية -مع فوارق الاستثناء- وأن أساليب التغيير غير محكومة بضوابط ومعايير محددة وأن لكل حالة لبوسها، وما يأخذ به الاسلاميون في واقع معين لا يأخذون به في واقع آخر ويكادوا أن يناقضوه.

إن كافة هذه الأنواع من البحوث والدراسات التحليلية إنما تتمحور حول محاولات الفهم (السياسي) لظاهرة المد الديني في علاقته بالمجتمع وأنظمة الحكم القائمة. ولا تمضي لتوظيف نتائج بحوثها السياسية خارج الوصف التقريري لتوثبات الحركات الاسلامية وردود فعلها هي أو ردود الأفعال عليها، إذ أن هذا النوع من الدراسات والبحوث ينصرف بكامل طاقاته وحيوياته للمجال الحركي الآني، في محاولة لتقدير فعالية هذه الحركات ومستقبلها السياسي. في حين أن القضية الأساسية والتي يجب أن تتجه إليها في النهاية كافة البحوث ومقدماتها واستهلالاتها ليس هي أن يحكم الاسلاميون أو لا يحكموا، فلهم أن يحكموا أو لا يحكموا ، شانهم في ذلك شأن كافة الحركات في وطننا

العربي وعالمنا الاسلامي، وبغض بالنظر عن وسائل التغيير وأدواته. فالكل متساو بهذا الشأن ، يؤمنون بالديمقراطية في أول النهار ويكفرون بها في آخره. متى وجدوا مجالا للحركة الانقلابية أو الثورة الشعبية، فمجتمعاتنا كلها تعيش لحظات التفكيك التاريخي الجدلي منذ تقاطعها مع الحضارة الغربية بداية بنهاية القرن الثامن عشر، ولم تؤدي صيرورتها الاجتماعية والتاريخية حتى الآن إلى إعادة تركيبها وفق نسق محدد، فهي ساحة مضطربة للحركات والأفكار والبنى التاريخية والمعاصرة، والتي لم تقطع نسيج العلاقات بينها بعد، فكل من وجد سانحة قفز إلى السلطة، ليلا أو نهارا، بمختلف الأساليب، واعتلى سدتها واستمر بمختلف الأساليب، ثم تدول دولته وتأتي دولة آخرين، فليس ثمة نسق اجتماعي وحضاري ضابط لسلوك الواقع، لأن التفكيك لم ينته بعد إلى التركيب، ويحاول كل طرف فرض إرادته الذاتية على مجريات التركيب بنهج معين، أو بلا نهج، فما نحن فيه، ويشمل الاسلاميين وغير الاسلاميين، هو من خصائص هذه الفترة التاريخية الجدلية التفكيكية.

إذن يجب أن تمضي مقدمات البحوث واستهلالاتها إلى التوقف لدى هذه الفترة التاريخية التفكيكية والتي بدأت منذ نهايات القرن الثامن عشر إثر التقاطع مع الحضارة الغربية ولم تؤد إلى إعادة التركيب بعد وفق نسق معين. ففي فوضى اللحظة الجدلية التي لم تنته صيرورتها إلى التركيب بعد، لا ندرس فقط توثبات الحركات الاسلامية نحو السلطة وأساليب هذه التوثبات، فهم سواء مع غيرهم في هذا المجال، ولكن يجب أن تتجه بحوثنا إلى تحديد علاقة الحركات الاسلامية ـ وكذلك غيرها ـ بالمضمون الفلسفي للتغيير والذي يحكم ضوابط التركيب المستقبلي لمجتمعات المنطقة. فالحركات الاسلامية، سواء حكمت أو لم تحكم، فإنها خاضعة كغيرها لقوانين إعادة التركيب الحضاري والاجتماعي والثقافي لشعوب هذه المنطقة، وهي قوانين للحركة وتفاعلاتها ترتبط بمتعلقات

محلية وعالمية متداخلة التأثير. وهذا ما سنعمد ـ بإذن الله ـ إلى دراسته في هذا الكتاب حول الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن.

إن الكثيرين، ومن قادة الحركات الاسلامية بالذات، يعتبرون هذا الاستهلال نوعا من الضروب الفلسفية. الفلسفة في موروثنا هي (علم الكلام) - «الميتافيزيقي» - وليست قواعد فهم لقوانين الحركة وصيرورتها وغاياتها. ففيما يتعلق بالحركة والتغير في الواقع لا يحتاج كثيرون لمثل هذه القوانين، ولا لإضاعة الوقت في فهمها، إذ يكفيهم أن يكونوا (دعاة) يستقطبون الناس ثم يثبون إلى السلطة. وطالما أن (الغاية) هي تحقيق (حكم الله في الأرض ـ الحاكمية الالهية) فإن كل وسيلة تأتيها الحركات الاسلامية (مشروعة) بحكم ارتباطها بالغاية الألهية ومهما تعددت الوسائل وتباينت بل واختلفت وتناقضت. وكذلك تبرر كافة الأنظمة الشمولية مشروعية الوسائل بحكم الغايات، غير أن ثمة فارق كبير بين العديد من المذاهب الشمولية والجماعات الاسلامية في النظرة إلى أسلوب التغير، فالشموليون الوضعيون يبدون التزاما أكبر تجاه قوانين التغيير وحركيتها في الواقع بآفاقهم المتعاملة مع قوانين التطور الاجتماعي التاريخي وفق فهمهم المادي ـ غالبا ـ لهذه القوانين، علما بأن معظمهم قد فشل في بحث واكتشاف المحركات الأساسية للتغيير في المجتمعات الصناعية وغير الصناعية بذات الوقت، فحتى المجتمعات التي أقاموا فيها سلطتهم بادعائهم فهم قوانين الحركة والتغير فهما علميا ماديا ما لبثت أن تأزمت في ظل حكوماتهم وانقلبت عليهم وبدأت تبحث عن مخارج لأزمتها الشمولية. والمشكلة هنا كامنة في الفهم المادي الجدلي لقوانين التغير ومحركاته وليس في قوانين التغيير نفسها، أي أن يكون للتغيير قانونا يفهم التفكيك والتركيب معا.

لا تجد الحركات الاسلامية (مثالا) سابقا في وعيها التاريخي ـ وليس في وعيها للتاريخ ـ ربط بين إحداث التغيير وقوانين التحول في المجتمع، فالمسألة لا

تعدو لديها سوى الاستقطاب الكمي عبر مختلف الوسائل لتجميع القوة. وأبرز الوسائل الدعوة والتنظيم، وما يؤخذ من (الحداثة) هو حداثة التنظيم وتكثيف مجالاته، فالاستراتيجية الذهنية منحصرة بكاملها في تكوين الجماعة وليس في التعامل مع قوانين الحركة الاجتماعية والتاريخية والثقافية واتجاهاتها.

غير أن عدم تمثل مثال تاريخي سابق، يربط بين تأكيد كلمة الله ـ سبحانه وتعالى ـ في الواقع، والتعامل مع القوانين الحركة الاجتماعية، إنما يدل على قصور هذه الحركات عن اكتشاف أمرين هامين:

يختص الأمر الأول بالقصور عن اكتشاف هذه الأمثلة التاريخية في القرآن العظيم نفسه، حيث يتفاعل التنزيل الالهي مع (نسبية) الواقع البشري، فالله ـ سبحانه ـ (يؤلف) بين قلوب العرب المتنافرة ولا يفرض عليها صيغة (التوحيد) بين قلوبها لأن واقعها لا يعطي هذه الإمكانية الاجتماعية المقيدة[1] إلى قوانين تطور بناء المجتمعات البشرية فالله ليس عاجزا عن تصعيد التأليف إلى التوحيد، ولكنه أبقى على نسبية التفاعل مع الواقع وقوانينه وجعل التأليف نفسه (تجاوزا)، فلو أنفق الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ما في (الأرض جميعا) ما ألف بين قلوبهم، وقد انقسمت هذه القلوب وعادت إلى خصائصها فور عروج الرسول الأخير إلى الملأ الأعلى، وبدأ التفكك في سقيفة بني ساعدة.

ويختص الأمر الثاني بقصور هذه الحركات عن التمييز بين فعلها وفعل الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ـ فهي تظن مجرد الدعوة هي مدخل التغيير، فهم ليسوا بالأنبياء الذين أرسلوا ليطاعوا بإذن ربهم، كما أن تجارب النبوات لم تكن خلوا من الاستجابة لشروط الواقع وقوانينه فيما إذا استرجعنا فهم تلك التجارب فهما علميا يتسق ومنهجية القرآن ومعرفيته، وليس فهما أسطوريا كما هو الموروث من الكتابات العبرية.

فالحركات الدينية إذ تنأى بنفسها عن فهم قوانين الحركة الاجتماعية

وصيرورتها ومظاهرها التاريخية التفكيكية والتركيبية في آن واحد، فإنها تضع غاياتها خارج الزمان والمكان، ثم تدور من حول نفسها وقد انتابتها المشاكل من كل جانب، وحمنت كل مشكلة (إشكالية) في فهم النص الديني القاطع والتعامل مع المتغيرات الزمانية والمكانية، فإما حاولت التجديد في أصول الفقه دون ان تكون ملمة بمنهجية القرآن ومعرفيته المهيمنة على الفقه وأصوله ، وإما حاولت التداعي القياسي مع اجتهادات تتسع إلى ما لا نهاية لتلائم (حكم الوقت) فيصبح الفكر كله تبريريا وتوفيقيا وذرائعيا وينصرف الهم الأكبر للحفاظ على السلطة طالما أن الفكر لا يحل الاشكاليات.

مع ذلك كله، ودون أدنى تفاعل بقوانين الحركة الاجتماعية والتاريخية، تزداد ثقة الحركات الاسلامية بنفسها وقوتها وخطابها الدعوي من بعد أن فرغت الساحة السياسية من البدائل العلمانية الوضعية بمناحيها الليبرالية أو الشمولية، ففكر النهضة الاصلاحي لم يتجذر بمدارسة في الواقع العربي والاسلامي (١٧٩٨ - ١٩٥٠) وكذلك فكر الثورة الذي تلاه وأقام بنيانه الشمولي على إنقاض النهضوية الاصلاحية (١٩٥٠- ١٩٦٧) إذ وضعت هزيمة يونيو ١٩٦٧ حدا لمصداقية هذا الفكر الثوري وممارساته.

إنه ليس من أهدافنا قط.. وأكرر ليس من أهدافنا قط، مناقشة مشروعية وصول الاسلاميين إلى السلطة أو عدم وصولهم إليها، فهذا الجانب لا يعنينا، ولكن ما يعنينا هو مدى فهمهم وتعاملهم مع قوانين التغيير في الواقع ومتعلقاتها المنهجية والمعرفية وبمعزل عن الدعاوى الذاتية الارادية المستمدة من الفكر السكوني في علاقته المستعصية مع الواقع المتغير والمتحرك، فلو بقي منطق التغيير والأنظمة الاسلامية سكونيا لا يستجيب لقوانين التحولات والصيرورة وفق رؤية منهجية معرفية تتسق مع القرآن العظيم نفسه، بوصفه معادلا بالوعي للوجود الكوني وحركته، فإن هذه الحركات ستصرع نفسها وواقعها بذات الوقت ،

فتضيف إلى المسلمين نوعا من الفوضى كتلك التي أعقبت سقوط الخيارات العلمانية الوضعية بأشكالها الليبرالية والشمولية - أي السقوط الفعلي منذ هزيمة ١٩٦٧ والذي لا تخفى مظاهره بصور الاستمرار الشكلي لهذه الأنظمة، استمرار دون ارتباط بالمضمون الذي كونها وسقط.

دينيا، انتمي إلى كل الاسلاميين في إطار واحد. منهجيا ومعرفيا نفترق إلى حدود كبيرة، والافتراق ليس ذاتيا ولكنه موضوعي وصارم يرتبط في نهاياته بمنحى التغيير نفسه ويرتبط في بداياته بمداخل التفكير وطبيعة الذهنية المنتجة للأفكار وكيف تصاغ المواقف. فهل هذه الذهنية مجرد عقلية سكونية تنظر الى الواقع نظرة وصفية تقريرية ثم تعمد لتحريكه بإرادتها الذاتية تجاه مفهومها هي للإسلام وغاياته؟، أم أنها عقلية تحليلية تنظر إلى الواقع في حركته وتستكشف قوانين هذه الحركة الاجتماعية والتاريخية، ثم تتجه بهذا الواقع عبر قوانينه الحركية إلى الغايات الاسلامية التي تفهم بدورها - من خلال هذه العقلية نفسها - فهما منهجيا ومعرفيا، في إطار عصر مغاير بمركزيته العالمية وأنساقه الحضارية ودلالات مفاهيمه عن عصور سابقة؟ فلم يعد الجزء في عالمنا - قطرا أو شعبا - يتحرك خارج الكل العالمي.

إن الأزمة الفكرية في الواقع العربي الراهن، بداية ونهاية - وعلى مستوى الحركات الاسلامية والأنظمة الاسلامية، هي أزمة تركيب ذهني، غير منهجي وغير معرفي، في تعاطيه مع المرجعية القرآنية من جهة وفي تعاطيه مع الواقع من جهة أخرى ، فهي أزمة فكرية ومسلكية بآن واحد. ويصعب الخروج على هذا النوع من الأزمات المأزقية ، الفكرية والمسلكية، ما لم تتطور البنية العقلية نفسها، أما عدا ذلك فيمكن للإسلاميين أن يحكموا ويمكن لحركاتهم أن تنمو ولكنها ستقع في النهاية أمام حكم الواقع عليها، فتصرع نفسها بعد أن تكون قد صرعت واقعها كما قلنا.

إن المشكلة تبدأ أولا، ثم تستمر أبدا، حين ينظر إلى الانسان بطريقة (لاهوتية)، سواء كان هذا اللاهوت دينيا مفارقا لحقيقة الدين، أو ماديا مفارقا لقوانين الخلق والتشيؤ الطبيعي ، وكلاهما ينتهي إلى نتيجة واحدة، لأنهما لا يتعاملان مع الظاهرة الانسانية في حركيتها الاجتماعية والتاريخية وتمثلاتها لنفسها ووجودها وامتدادات تفاعلها عبر صيرورة مستمرة بكل المتغيرات حولها، ثقافة وفكرا ومناهج معرفة، فاللاهوت الديني المفارق لحقائق الدين لا يستطيع التماهي مع متحولات الحياة متغيراتها لأنه يفتقر إلى عمق النظرة التحليلية للزمان والمكان، ولا يستطيع بحكم نظرته (السكونية) أن يستمد هذه النظرة من المرجعية القرآنية الكونية، المعادلة بوعيها للوجود وحركته، عبر امتدادات الزمان ومتغيرات المكان، وسيولة الصيرورة الدائمة التجدد والمستقبلية. فالاتجاهات اللاهوتية السكونية تظلم دينها وواقعها، وقد ظلمت نفسها بداية.

وكذلك اللاهوت المادي، الذي يبوتق الانسان، في إطار جدلية مادية، تدعى فهما للصيرورة العلمية وقوانين الحركة والتطور، بالاستناد إلى فلسفة العلوم الطبيعية، ولكنها أبعد ما تكون عن فهم قوانين الطبيعة وفلسفتها في التركيب ضمن كون مشيأ، فقذفت بالانسان ضمن لحظة جدلية (فككت) مضمونه، وأغلقت عليه ماضيه ومستقبله، نافية بمسلكها غير العلمي فعل الصيرورة في الانسان، ليس لأنها أخضعته لمبادئ الطبيعة وقوانينها ولكن لأنها لم تفهم مبادئ الطبيعة وقوانينها نفسها في إطارها الكوني. فالطبيعة مشيأة لتعطي مبادئ (الحق) في (الخلق) وليست (عبثية) التكوين والغايات. فجاء الرد حين انتقمت الظاهرة الانسانية من اللاهوت المادي وبعد أن سيطرت الماركسية اللينينية ثمانين عاما وازدادت ثلاثا. وهذا ما كنا نتوقعه وكتبنا حوله في (العالمية الاسلامية الثانية ـ الفصل الأول ـ حول خصائص الحضارة العالمية الراهنة) منذ عام ١٩٨٠ ولم نكن نتوقع أن يستمر الاتحاد السوفياتي إلى عام ١٩٨٤ فيما

طرحناه وقتها حول توقعات (أندريه أماليك) هل يبقى الاتحاد السوفياتي إلى عام ١٩٨٤ وكذلك منشورات الانتفاضة الأدبية السرية التي وضعناها في سياقها التحريضي المتمرد على البوتقة المادية.

كذلك تعرضنا لاحقا في بدايات النشر لبعض من محتويات هذه الدراسة في عام ١٩٨٦ إلى آراء العديد من الفلاسفة الغربيين مثل (فرانسوا شاتليه) و(كورنيلوس كاستربادیس) وغيرهما من الذين تنبأوا بسقوط الاتحاد السوفياتي مع فارق الرؤية لدوافع السقوط بيننا وبينهم ـ وذلك من قبل أن يشرع جورباتشوف في محاولاته الاصلاحية التي جاءت كتحصيل حاصل فات أوانه، فجدلية الانسان في علاقته بالغيب وبالطبيعة معا هي أكبر من جدلية المادية الوضعية، وخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الانسان، فعاد الأنسان في الاتحاد السوفياتي ليرتبط من جديد بصيرورته الاجتماعية والتاريخية والحضارية، مندفعا بـ (الدين) نحو كونيته، وبـ(القومية) نحو ذاتيته، ففرض جدل الانسان نفسه بوجه اللاهوت المادي، المفارق لفلسفة الطبيعة ومبادئها الكونية، وكذلك يفرض جدل الأنسان نفسه بوجه كل لاهوت ديني مفارق لحقائق الدين، وبوجه كل نظام وضعي مهما كانت انتقائيته وليبراليته، لا يتوافق في النهاية مع جدل الانسان الممتد إلى الغيب وإلى الطبيعة.

نعم ، قد عمت الأفراح ساحات الأنظمة العالمية الوضعية الانتقائية ذات النهج الليبرالي الرأسمالي، متوقعة أن تثبت تحولات الانسان في الاتحاد السوفياتي حسنات أنظمتها المقابلة (وضعيا) للنظام المنهار والمنافسة له. وهكذا تطرح الأمور مع (تغييب) كامل للقضية الأساسية وهي أزمة الإنسان داخل النظامين معا، الرأسمالي والاشتراكي. وهي أزمات أظهرها كثيرون، منهم (كولن ولسن) في (اللامنتمي) ومنهم (آرثر ميللر) في مسرحيته (كلهم أبنائي)، ومنهم (جوزيف د. رويس) في دراسته للإنسان (المبوتق).

إن جدلية الانسان، الممتدة إلى الغيب والطبيعة، تصرع كل نظام لا يستجيب لصيرورتها، أيا كانت طبيعة هذا النظام: لاهوتية مادية لا تتماهى مع قوانين الطبيعة الكونية. أو لاهوتية وضعية انتقائية تحول الانسان ترسا في آلتها الانتاجية، او لاهوتية وضعية مثالية تجعل الانسان موضوعا لآلية الزمن والمثال الهيجيلي، أو لاهوتية دينية مفارقة لحقائق الدين. وهنا مأزق الحركات الدينية في واقعنا العربي والاسلامي، سواء تلك الشاخصة للحكم أو تلك المستلقية على شعابه الأربعة.

إنها أزمة الانسان، واحدة في العالم كله، ولكن بأشكال مختلفة، ولن يكف الانسان عن الأنين تحت وطأة هذه الأزمات، وفي كل مجتمعات العالم، والعالم قد أصبح قرية كبيرة واحدة بحكم ما أحدثته الثورة التكنولوجية في وسائل الاتصال، فلم تعد ثمة نافذة مغلقة أو قابلة للإغلاق إذ اشتدت الريح، فالحائط السميك لا يمنع نفاذ الارسال، لا السمعي ولكن البصري أيضا، فالوحدة العالمية تفرض نفسها على الجميع، والتأثيرات المتبادلة بقوة أصبحت حقيقة واقعة، وكل خلاص لا يتم في إطار المجموع العالمي ويتحرك من خلاله سيكون خلاصا جزئيا غير قابل للامتداد فيفقد القدرة على التواصل، إلا أن يكون خلاصا نموذجيا قادرا على استقطاب العالم، ولا ندرك مثل هذا الخلاص النموذجي إلا في القرآن وبالقرآن، فيما إذ أدرك حاملوه منهجيته الكونية ومعرفيته الدقيقة التي تعادل الوجود الكوني وحركته وتتماهى مع صيرورته ومتغيراته. وهذا ما تفتقده الحركات الاسلامية الراهنة التي تظن أنها بمنطقها اللاهوتي السكوني، وممارساتها الارادية المجردة، قادرة على بناء نظم يمكنها الصمود فتجنى بذلك على نفسها وشعوبها وتظلم قرآنها العظيم.

إن ما يحدث الآن على المستوى العالمي وما يعكسه على الساحة الاسلامية لجدير بكل اعتبار، فشعوب العالم قد بدأت في البحث عن البدائل الانسانية

لأنظمتها، لا السياسية والاقتصادية فقط ولكن البدائل لأنظمتها الاجتماعية والفكرية والأخلاقية، وقد يستمر بحث الكثيرين من فلاسفة هذه الشعوب في إطار فوضى التفكيك لجملة من القيم العقلية والأخلاقية الموروثة دون القدرة على تركيب منظومة جديدة، وستنعكس علينا هذه الفوضى ما لم تصل مدارس النقد التحليلي المعرفي إلى صياغات تركيبية جديدة تستعيد للإنسان أنفاسه.

إن الوحدة العضوية العالمية المعاصرة التي تفرض علينا دراسة الجزء في إطار الكل هي نتاج تطور تاريخي طويل قطعت مشواره الأنساق الحضارية للإنسان منذ نشوء الحضارات (الاقليمية) السومرية والكلدانية والأكادية والبابلية بمراحلها المختلفة وكذلك الفرعونية والفارسية والسبئية والكوشية، ثم تدامج أغلبها في أول عالمية (هيلنية) منذ القرن الخامس قبل الميلاد، ثم العالمية (الرومانية) الأكثر اتساعا، ثم العالمية (الاسلامية) التي شملت ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا في الوسط من العالم، فألغت ثنائية الشرق والغرب، واستوعبت بمنهجها المميز ونسقها الحضاري المختلف عن النسقين الهيليني والروماني، مختلف الحضارات والثقافات والأعراق متفاعلة مع حقولها الثقافية وأنظمتها الفكرية والفلسفية فكان هذا النتاج الضخم الذي لم نتعرف بعد إلا على القليل منه.

ثم جاءت العالمية الأروبية الغربية المعاصرة، والأكثر اتساعا إذ شملت العالم كله وتداخلت مع أنساقه الحضارية وأطره الاجتماعية والفكرية والثقافية وشكلت مركزية جاذبة له، فعكست عليه أفكارها وأزمات هذه الأفكار بذات الوقت، فلم تعد النافذة قابلة للإغلاق.

إن تطور الانسان من خصوصية الحضارات الاقليمية وإلى العالمية المعاصرة عبر صيرورة جماعية، يقابله خطاب إلهي ـ منزه ومقدس ومبارك ـ متدرج من المخاطبة الحصرية للخصوصيات القبلية والاقليمية (قوم نوح وخلائفهم ـ عاد

وثمود ومدين وإلى بني إسرائيل) ثم ينتهي الخطاب الالهي الحصري ليبدأ بالخطاب العالمي إلى الناس كافة مؤسسا لأول عالمية دينية إنسانية تستجيب لمقتضيات التطور البشري من الخصوصية الاقليمية وإلى العالمية.

هكذا تنزلت ألواح التوراة على موسى في الأرض (المقدسة) بخطاب حصري إلى بني إسرائيل وقبل اربعة عشر قرنا من نزول الانجيل على المسيح عيسى ابن مريم وفي ذات الأرض المقدسة. ثم تنزل القرآن مهيمنا على كل الكتب، في الأرض المحرمة على خاتم النبيين الوارث لكل النبوات فتأسست عالمية الاسلام، وبعد سبعة قرون من نزول الانجيل. وبعد أربعة عشر قرنا من نزول القرآن تلتف العالمية الأوروبية حول كل العالم وتفرز الوجود الاسرائيلي مجددا في الارض المقدسة.

دورات تاريخية، تبدأ حصرية ثم تتسع دوائرها منداحة على السطح العالمي رويدا رويدا حتى يتطابق الخطاب الالهي مع التطور التاريخي للبشرية جمعاء وصولا إلى الوحدة العضوية العالمية. فمن يعتقد أن بمقدوره الرجوع بالخطاب الالهي أو بالتطور البشري إلى ما وراء الحقب التطورية العالمية فيعيش الأوهام الاقليمية الحصرية للتغيير فهو واهم، ولا يدري بأي كيفية سيظهر الله الهدى ودين الحق على الدين كله، ولو كره المشركون، ولو كره الكافرون. فالعالمية العضوية الموحدة للبشر هي أرضية التحرك ولها شروطها وقوانينها.

من كل هذه العالمية لا تتفهم الحركات الدينية سوى موقعها الدفاعي المستند إلى خصوصية إقليمية وتاريخية مغلقة، ظنا منها أن العالمية إنما تعني استحواذ المركز الأوروبي عليها، فتكوينها الثقافي لازال منقسما بين (شرقية وغربية) في حين أن عالمية الاسلام قد نسخت هذا المفهوم ونسفته من جذوره. فالتماهي مع العالمية لا ينبغي النظر إليه من خلال قدرة الحضارة الغربية على الاستحواذ علينا، فنلجأ إلى فكر المقارنات بين موروثنا وحاضرهم، أو فكر

المقاربات بين موروثنا وما لديهم. فهذا لا يشكل مدخلا لفهم العالمية المقصودة وكما هي في الواقع، فهذا مدخل صراع ثنائي بين خصوصيات عربية وغربية. انتهى الاسلام لديها ليكون دينا خارج رسالته العالمية، مختصا بمن اعتنقه في حدود الجغرافية البشرية، كما تنتهي أوروبا ـ ضمن هذا التصور ـ لتكون الاطار المخاصم للكيان الاسلامي المقابل.

إن العالمية (حالة تدامج) توحد البشرية عضويا، وليس بالضرورة أن ينتهي هذا التدامج إلى استحواذ حضاري غربي علينا متى فهمنا موقعنا فيه وتعرفنا على ما لدينا. فالحضارة الأوروبية ـ وهي في المركز المؤثر فعلا ـ تعيش في ذاتها حالة من الأزمات العميقة جدا بحيث لم تعد قادرة ـ ولو أرادت ـ على منح العالم بدائل أو صياغته على صورتها. إنها تحتاج الانقاذ وتعيش حالة من الاضطراب من بعد أن فككت مقولات اللاهوت الديني ومبادئ المعرفة العقلية القبلية الفطرية عبر مناهج العلوم الطبيعية التي فهمتها في الحدود السطحية للجدلية المادية والتطورية الداروينية والنفسانية الفرويدية ونسبية أنشتاين، فأوروبا إذا لم تستطع أن تتطور بمناهج العلوم الطبيعية نفسها إلى مداها الكوني لازالت دون مرحلة التركيب للنسق الحضاري المنهجي والمعرفي البديل. فقد أطلقت مارد العلوم الطبيعية ولم تستطع التعامل معه إلا في حدود الفلسفات الوضعية الضيقة، في حين أن فلسفة العلوم الطبيعية تتضمن في قوانينها سلسلة المبادئ والقيم التي يؤطرها الدين في العقيدة والسلوك (راجع كتابنا ـ المنهجية المعرفية القرآنية ـ رسالة في أسلمة العلوم الطبيعية والانسانية).

العالمية تعني (إطار تفاعل) أصبح يشد الجزء إلى الكل. وخارج هذه العالمية لا يمكن اكتشاف أي فعالية للتغيير.

لم تعد أزمات أي نسق حضاري محكومة بالعوامل الداخلية أو الذاتية المشكلة لهذا النسق أو ذاك، فعبر ما أحدثته التكنولوجيا المتقدمة من ثورة في

وسائل الاتصالات والمواصلات شملت العالم كله، وعبر التداخل الاقتصادي والاستراتيجي وما يستتبعه من تداخل سياسي وثقافي، اقترب العالم من وحدته العضوية ويكاد يشارف تحقيقها فعليا لتأسيس الكيان البشري الواحد، فلا تعود الأنساق الحضارية المتمايزة إلا جزيئيات تتداخل في بناء كلي عالمي، وسواء إن تم هذا التداخل العضوي بمنطق الارادة المستشرفة للمستقبل العالمي، أو بمنطق التفاعل الجدلي المحقق لاندفاعاته في الواقع بما لا يتيح لأي جزء عالمي - مهما اختلف نسقه الحضاري - أن يكون بمعزل عن هذه العالمية الآخذة بالتوحيد العضوي للبشرية كلها. فحتى المجتمعات التي تبدي مقاومة لهذا الاندماج العالمي لا يسعها إلا أن تمارسه فعليا على نحو معين، فإما قاربت بين نسقها الحضاري والأنساق العالمية المؤثرة عليها وعلى العالم، وهي الأنساق المركزية في العالم الصناعي الشمالي المتقدم، فبحثت عن القواسم المشتركة والموافقات، وإما رفضت وقارنت بين ما لديها من أصالة وموروث، ووافد تتحاشاه، غير أن حالة الرفض نفسها وما يتبعها من مقاومة إنما هي دليل على وجود التفاعل الجدلي فأنت لا ترفض أمرا وتقاومه وتقارن ما بين يديك وما يفد عليك، إلا أن يكون هذا الأمر قد تخلل بنيتك الاجتماعية والفكرية نفسها ولو على أدنى المستويات.

إن العالمية بتفاعلاتها ومؤثراتها وتداخلاتها هي التحدي الفعلي للحركات الدينية المحتمية حتى الآن بالخصوصية الاقليمية والنظرة السكونية، فلا أدركت في العالم وحدته العضوية، ولا أدركت في القرآن منهجيته ومعرفيته الكونية ولا أدركت في واقعها قوانين التحول، ولأنها لم تربط بين كل ذلك فإنها تعاني إشكاليات العلاقة مع الواقع المتغير تاريخيا واجتماعيا وثقافيا.

انطلاقا من هذا المدخل الاستهلالي، حاولت في هذه الدراسة عرض وتحليل بعض الطروحات الفكرية المتعلقة بمفاهيم التغيير في الواقع العربي مع

ربط التغيير بآفاقه العالمية، باعتبار أن أزمة الحضارة العالمية وأنساقها أزمة واحدة، تنمو وتتفاعل بوجه اللاهوت المادي، واللاهوت الوضعي الانتقائي واللاهوت الديني المفارق لحقائق الدين، وأن أي حل لأزمة الانسان الراهنة اقتصارا على البعد المحلي لا يعدو أن يكون حلا جزئيا محدودا سرعان ما يتهاوى تحت ضغط العالمية وتفاعلاتها.

حين أطرح هذا التصور فإني أعتقد جازما ـ وبما سيرى القارئ دلالاته في هذه الدراسة ـ أن وحدة الأزمة العالمية ستفضي بالضرورة إلى وحدة الحل. ومن مواصفات هذا الحل الموضوعية أن يستند إلى ، ويركب على منهجية معرفية تستوعب الوجود الكوني وعلومه الطبيعية والانسانية وضوابط حركته بأسلوب نقدي تحليلي، وهكذا تتطابق عناصر الأزمة في عالميتها مع عالمية الخروج الانساني منها، بمنهج للهدى ودين الحق، متفاعل مع الصيرورة ومتغيرات الزمان والمكان.

ماذا بعد سقوط التجربة السوفياتية؟

ثمة ملاحظة جوهرية أن كتاباتي قد ارتبطت بحقبة انقسام العالم إلى معسكرين والحرب الباردة فكتاب «جدلية الغيب والانسان والطبيعة» قد خرج في طبعته الأولى عام ١٩٧٩م، ودراسات «الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن» ظهرت «بداياتها» في مقالات حملت ذات العنوان على صفحات جريدة «الخليج» في «الشارقة» عام ١٩٨٦م، كما أن بدايات «منهجية القرآن المعرفية» قد وضعتها في «واشنطن» بدعوة من المعهد العالمي للفكر الاسلامي ورئيسه الدكتور «طه جابر العلواني» في ربيع الثاني ١٤١١ هـ/١٩٩١م. ثم عقد المعهد العالمي ندوة في القاهرة للمناقشة بتاريخ ١٩٩٢/٣/١١م.

ويرى أصحاب هذه الملاحظة أن العالم قد تحول إلى «القطبية الآحادية» و«العولمة الأمريكية» إثر تفكك وسقوط الاتحاد السوفياتي منذ أن أثار «جورباتشوف»

تشوف» رياح «البروسترويكا» إثر صعوده إلى السلطة في مارس (آذار) ١٩٨٥م ثم الاعلان عن إلغاء معاهدة «الاتحاد» الموقعة عام ١٩٢٢م وتفكيك الاتحاد السوفياتي إلى دول مستقلة ذات رابطة تعاهدية «كمنولث» في ٦ سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م.

وبنفس العام أعلن الرئيس الأمريكي «بوش الأب» في الحادي عشر من سبتمبر (أيلول) ١٩٩١م وقبل تفجيرات مبنى التجارة العالمية في نيويورك ومبنى البنتاغون في واشنطن وبعشر سنوات «عصر العولمة الأمريكية» وذلك في خطابه أمام «الكونغرس».

الذين أبدوا هذه الملاحظة كانوا يتناولون تركيزي على «دحض الماركسية» التي سقطت تجربتها بحيث يقدرون الآن أنه لا ضرورة لاستدعاء ذلك الدحض في عصر العولمة الأمريكية الذي تجاوزها.

هؤلاء يغفلون عن حقيقتين أساسيتين:

الأولى: وهي أن كتاباتي وإن ظهرت «بداياتها» في عصر القطبية الثنائية وقبل سقوط الاتحاد السوفياتي إلا أنها قد أكدت على «حتمية» سقوط التجربة السوفياتية منذ الطبعة الأولى للعالمية في عام ١٩٧٩م وذلك في الصفحة «٤٤» وقد استشهدت بأدبيات الرفض والتمرد وبالذات ما صدر عن «أندريه أماليريك الذي نشرت كتاباته بعنوان هل يبقى الاتحاد السوفياتي إلى عام ١٩٨٤م ؟!»

... وبالفعل بدأت البروسترويكا في عام ١٩٨٥م.

إذن كنت مدركا لمقدمات سقوط التجربة السوفياتية ومتابعا ومراقبا لحيثياتها منذ عام ١٩٧٩م وربطت ما بين مقدمات السقوط وظاهرة «النفي الانساني الحضاري» في التجربة السوفياتية، وأستعيد هنا كتابة النص كما ورد:

وحتى تبدو صورة الامر واضحة في اعيننا نحيل انفسنا الى ملاحظة ان الحضارة الاوروبية بأشكالها الرأسمالية تبدو اكثر نضجا في انجازاتها الحضارية

من الحضارة الأوروبية بشكلها الاشتراكي السوفياتي. لماذا؟ يعود الامر الى طبيعة التسارع نفسه: فالاشكال الرأسمالية تأتي الى حد كبير متصلة بالماضي الاوروبي على نحو اوثق، أي ان ميلادها وتطورها مع ثوريته ليس قسريا بطريقة تباعد بينه وبين موروث المراحل السابقة قياسا الى النفي السوفياتي. هكذا ينعكس في الكيفية التي طورت بها الرأسمالية عطاء المراحل السابقة بالرغم من تناقضها الفكري مع الكثير فيه. نجد انها لم تهمل بشكل كامل كل الابعاد فاستطاعت ان تستوعب الفعل الانساني في سياقها التطوري على نحو هادئ نوعا ما بحيث اتت النتائج المتطورة عن هذا الفعل على نحو جيد نسبيا.

خلافا لذلك نجد النموذج الاشتراكي السوفياتي، فالروحية الحضارية المسيطرة هناك جاءت محمولة على تسارع أشد، وعلى قفزة هائلة، نفت الى حد كبير مراحل البناء الانساني السابقة، فكان لا بد أن تختفي منظومة من الافكار والمؤسسات التي انتجها الانسان في مراحل سابقة حتى قبل مراجعتها. وبحكم ان الماركسية اللينينية قد نشأت في جو الرفض الصارخ لمفهوميات البناء الايديولوجي القديم ، فقد احتمل هذا النفي معه روحا سلبية مدمرة تجاه كل منجزات العقل الطبيعي، والحضارة الانسانية .. اختصرت الحضارة هنا لمستوى ما قاله ماركس أو لينين عنها، ولكنها لا تقدم للسوفياتي كما هي ليتعامل معها بطريقته التقييم الماركسي الذي كان يخوض في بدايته مرحلة صراع بالنفي ضد الحضارية الجديدة. واستبعدت كل العلوم التي لا تجد سندا لها في كل شيء تقريبا من اجل تثبيت مواقفه. هذه النفسية النافية انتقلت بكليتها الى ممارسات القمة الماركسية تجاه العلوم والآداب والفنون وهكذا نحس بأزمة الكتاب والادباء والفنانين والعلماء ورجل الشارع العادي.

ليست المشكلة هنا كما يفسرها الكثيرون مشكلة حريات، وان كان هذا جانب مهم في المسألة ولكنها مشكلة عدم توافق سلبي مع التراث الانساني

ككل ومع مصادره، وتخوف من العلاقة به ، وتحديد لحرية التفاعل الانساني ضمن اطار بالغ المحدودية، وقائم على ظاهرة النفي. بالطبع نحن ندرك الخلاف النوعي بين المفهوم الفلسفي الماركسي والمفاهيم الانسانية الأخرى السابقة على مرحلته، وهذا الامر لا يبرر النفي الماركسي للتعامل الانساني مع مراحل العطاء الانساني السابقة بقدر ما يكشف عن اصول التسارع الخارق المشدود الانفاس الذي قفزت به الاشتراكية في بناء دولتها.. ولا يقتصر التعامل مع الفكر الانساني على القضايا الفلسفية والعلمية فالأخذ بالنفي، جعل السوفيات وبعد نصف قرن من التقدم غير قادرين على تطوير هياكل السيارات نفسها، فما بالك بالنظريات العلمية والفلسفية.

خنقت الماركسية السوفياتية فعالية الانسان حين حبسته في دائرة الولادة الجديدة المنقطعة الجذور عن الماضي.. الا الماضي الانتقائي الذي يفيد اهداف الحاضر، وهم قادرون على تبرير هذه الانتقائية ولكنهم لا يفعلون في الحقيقة اكثر من سكب الملايين من زجاجات الفودكا في عروق المكدودين الذين قطعت صلاتهم بالفعالية الانسانية.

أما الحقيقة الثانية فهي أني كنت قد بدأت بدحض «المقابل» الحضاري الآخر أيضا محذرا من سلبيات عولمته وعالميته وذلك ضمن نصوص ١٩٧٩م. فالتجربة الأوروبية هي المؤسسة للعولمة الأمريكية المعاصرة عبر تدرج سابق من الحقب وسنستعيد هنا تلك النصوص ثم ندلف للعولمة الأمريكية المعاصرة (ص ١٩/١٨ ـ العالمية ـ ط ١).

فقد أرست أوروبا مقدمات «العولمة» التي حملت أثقالها وأوزارها أمريكا اليوم.

وأمريكا «وريثة» لأربع مراحل أوروبية مؤسسة للعولمة حتى تصدرتها أمريكا في مرحلتها الخامسة والراهنة:

انتشرت اوروبا على السطح العالمي وأصبحت اول حضارة (قومية) تشكل عالمية واسعة، تجاوزت في شموليتها كل الحدود التاريخية للحضارات السابقة. وهي اذ مضت باتجاه العالمية منذ قرن ونصف فانها لم تحمل فقط الى العالم اختياراتها البرجوازية بل حملت ايضا بدائلها المضادة للبرجوازية فأصبحت المعارضة لاوروبا اوروبية الصياغة والمنشأ .. نعم قد فرضت اوروبا على العالم، تحت طائلة الموت تحت عجلات النظام الجديد تبني النمط البرجوازي للانتاج. وفرضت على هذه الامم ان تدخل الحضارة او المدنية (المزعومة) الى بلادها. وبكلمة مختصرة كما ذكر ماركس من قبل: (تفصل لنفسها عالما على صورتها). وقد جاءت هذه الصورة كاملة على مدى الانسياب العالمي والتضاريس المعقدة.

حاولت اوروبا في البدء ان تطرح المسيح في مقدمة الزحف، وان تضيف اليه شيئا من (مارلو) و (غوته) و (فولتير) و (ليسنغ) و (مونتسيكو) و (شكسبير). ولكن النهاية لم تعرف سوى (فاوست) و (برومثيوس). فحل التصور الاوروبي الجديد للكون محل التصورات الاخرى في العالم، وابتدأ الصراع في اساسياته وعلى مستوى العالم هذه المرة بين تصورين مختلفين للكون..

لم تعد العلاقة بهذه الحضارة الاوروبية العالمية علاقة (برانية) تأخذ عنها المبتكرات العلمية والاكتشافات والمنجزات. ففي داخلنا او جدت تفاصيل مصغرة لعالم على صورتها في شكل القوى الاجتماعية الحديثة التي تشكل اليوم بمقوماتها المتعددة القيادات الفعلية لتطورنا في شتى مجالات الحياة. انه (تحول) واسع باتجاه التغريب كما أوضح ملامحه (دانيال ليرنر) في دراساته الحقلية المضمنة في كتابه (انحسار المجتمع التقليدي). غير ان هذا الانحسار لا يتم لمجرد وجود قوة اجتماعية حديثة (غالبا ما تأخذ شكل الطبقة الوسطى)، ولا يتم لمجرد تعاملنا مع المنجزة العلمية في شكلها العملي. ان (التحول) يمضي بنا من

النقل السلعي الكامن في قوة العمل، الى الارتباط المفهومي (بمعنى العمل)، المضمن في وسائط العلاقات بيننا. فالغـالة الاتوماتيكية والمصعد الكهربائي هي (مفاهيم) وتصورات جديدة للكون، وليست مجرد (اشياء) لا دلالة لها الا في حدود الاستخدام العملي، ليست قيمتها في مجرد الجهد الفني المبذول في التصنيع وانما قيمتها ايضا في لازمتها الثقافية. وتضاف الى وسائط العلائق التمهيد الدائم لوحدة التصور الكوني (العلمي) عبر التحصيل الدائم لمقولات العلم في مختلف القضايا. ان انقلابا حقيقيا يحدث في المفاهيم الكونية حول الانسان والحياة والكواكب والمجرات وعلاقة الانسان بمختلف ظواهر الطبيعة. ان وعيا ايديولوجيا تاريخيا كاملا يهتز خارج اوروبا كما اهتز من قبل في داخل اوروبا. الوعي المفهومي الذي صارعت اوروبا في سبيل استخلاصه مدى ثلاثة قرون يتحول الآن الى العالم الجديد ناقضا للكثير من المفاهيم والقيم السابقة ومصارعا الغيبيات على نحو عنيد.

ان ما تفرضه العالمية الاوروبية على العالم هو منهجها أو وعيها المفهومي العلمي الجديد، للوجود والحركة الكونية وهو وعي مفارق لوعي مجتمعات بالذات، ليس على صعيد المعلومات العلمية ولكن أيضا على صعيد التصور والمنهج.»

إذن:

يعيش عالمنا اليوم في ما يطلق عليه «رونالد روبرتسون» المرحلة الخامسة من العولمة والتي تتعلق (بالعلاقات الدولية) وذلك باعتبار أن المرحلة الاولى (جنينية) مارست فيها أوروبا التوسع عبر الكشوفات الجغرافية المرتبطة بعصر نهضتها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (حيث كانت الانطلاقة نحو العالم الجديد في أمريكا وأستراليا وباتجاه الهند أيضا)، مما أدى للمرحلة الثانية حيث ازدادت وتيرة نشوء الرأسمالية والنشاط الاستعماري في القرن السابع عشر، مما أفضى

للمرحلة الثالثة التي أدت للثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، وبعضه إنجازتها وهيمنتها على الأسواق دخل العالم مرحلة الاستعمار التقليدي الأوروبي على مستوى عالمي في المرحلة الرابعة وهي مرحلة الصراع من أجل «الهيمنة»، ثم مرحلة العولمة Globalization الراهنة ذات الطابع الأمريكي الأحادي[٢].

قد انتهى الإرث الأوروبي إلى محصلة أمريكية معاصرة تعمد لوراثة الاتحاد السوفياتي السابق والوصاية على أوروبا نفسها والسيطرة على العالم، والتي لا تستوي على منطق (التعارف) بين الأمم والشعوب والأديان، ومنطق الحوار Dialogue والمثاقفة الحضارية Acculturation ومنطق تقدير قيم الإنسان، وإنما تستوي على منطق (صدام الحضارات The clash of Civilizaiton) كما عبر عنه «صمويل هنتنغتون»[٣] ومنطق نهاية التاريخ لدى (الليبرالية) Liberalism العابرة للقيم الإنسانية، كما عبر عنها (فوكوياما)[٤]، الأمريكي، الياباني الأصل والتي تمضي لتفكيك الإنسان وجعله أداة (مبوتقة) encapsulated ينشأ في كنف الإعلام الموجه وليس مؤسسات التربية والأخلاق.[٥]

ويكفي أن صراعا يدور اليوم في المؤتمرات العالمية حتى حول المفاهيم الأخلاقية، إذ أن هناك ـ وبمنطق العولمة ـ من يريد استبدال مفردة (جنس ـ sex) والتي تعني التمايز بين الذكر والأنثى بمفردة Gender التي تعني (الجنس مطلقا) دون تمييز للنوع لتصبح ممارسته من ضمن حقوق الإنسان،[٦] وهكذا ننتهي إلى الذاتية Individualism في حياتنا الاجتماعية الخاصة وفي العلاقات الدولية، فيصبح كل شيء مبررا بمنطق المنفعة Pragmatism، والفكر الأدائي Instrumentalism الذي يرتبط بالنتائج العملية وبغض النظر عن الأخلاق.

غير أن التواصل الأمريكي في إطار العولمة المعاصرة مع الجذور الأوروبية للعولمة ضمن مراحلها السابقة أضفى على العولمة طابع «الأمركة» كما أشار توكفيل».

فانتهت العولمة الأمريكية إلى النهج الأداتي البراجماتي محدثة بذلك نوعا شبيها «بالطلاق الاداتي» وليس «القطيعة المعرفية» مع حقب العولمة الأوروبية السابقة وهذا ما لخصه الدكتور «عزمي إسلام».[٧]

«إن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لا تمثل في حقيقتها مدارس فلسفية بالمعنى التقليدي القديم بقدر ما تمثل فلسفات تتجمع في إطارات عامة. فلسفة البراجماتيزم مثلا، كما تتمثل في الفلسفة البراجماتية Pragmatism عند وليم جيمس، وتتمثل في الفلسفة البراجماسية أو «البراجماطيقية» Pragmaticism عند بيرس، وتتمثل في النزعة الوسيلة «أو الاداتية» instrumentalism عند جون ديوي، وكذا في النزعة الإنسانية Humanism عند شيلر وإن كانت كلها يجمعها إطار واحد هو النزعة البراجماتية.

هل الخلاص على يد العولمة الأمريكية؟

إنه أمام تنامي الأصولية المنبعثة من قاع المجتمع وتحويلها المعرفة الدينية إلى أيديولوجيا واتكائها على تاريخانية فكرية مفارقة لمنهجية الإسلام ومغالاتها.

وأمام استبداد الأنظمة التي تمتطي المجتمع كامتطاء المروضين للأحصنة الجامحة، فقد تكون الهيمنة الأمريكية بتحديثيتها وعلمانيتها وليبراليتها وسوقها الحر مخرجا لكثير من الشعوب فيما يعتقده البعض ويأمله.

غير أنه «خلاص ملغوم» ليس فقط بسبب الانحياز الأمريكي لإسرائيل وسعيهما معا لترتيب الأوضاع في الوطن العربي والهيمنة عليه ضمن مصالحهما المشتركة ولكن بسبب النهج الأمريكي نفسه ومنظومته ومرجعياته الفلسفية.

فحين ألقى السيد «كولن باول» وزير الخارجية الأمريكية خطابه في مؤسسة «هيريتج فاونديشن» بتاريخ ١١ ديسمبر / كانون أول ٢٠٠٢ استنادا إلى تقرير الأمم المتحدة حول «التنمية الإنسانية العربية لعام ٢٠٠٢» يخيل للمستمع الذي يجهل

خلفية العولمة الأمريكية أن المتحدث هو فولتير (١٧٧٨/١٦٩٤) من الذين قدموا بأفكارهم الإصلاحية للثورة الفرنسية وليس وزير الخارجية الأمريكي فالعولمة الأمريكية هي نقيض الكونية ونقيض التوجه الإنساني الذي يتفاعل مع أزمات البشرية وقضاياها بل يزيدها تعقيداً.

قد أصبحت أمريكا الآن مصدر كل مصطلح عالمي جديد في لغة «العولمة المعاصرة» بعد أن دخلت عصر «التكنيترونيك ـ Technetronic» الذي وحد بين الثورة «التكنولوجية» في عالم الاتصالات والمعلومات والمواصلات مع الاكترونيك» وهو تعبير أطلقه مستشار الأمن القومي الأمريكي الأسبق «زبينغيو برجنسكي» في السبعينات.[٩]

بموجب هذا العصر استشعرت أمريكا سيطرتها على العالم الذي بدا لها متقلصاً» shrinking world[١٠] وقابلا لان تحتويه «قبضتها» طالما إن أمريكا تستمتع الآن «باللحظة الأحادية» Unipolar Moment[١١] وذلك أيضا تعبير أمريكي لتخفيف تعبير «الهيمنة» الأحادية بالمنطق الاستعماري.

هكذا ينتهي المفهوم التقليدي للجغرافية السياسية و«الجيوبوليتيك ـ Geopolitics» في نظريات العلوم السياسية وذلك منذ أن أعلن الرئيس بوش الأب» في ١١ سبتمبر (أيلول) ١٩٩٠ قيام «النظام العالمي الجديد»[١٢] ثم أصل الرئيس بوش «الابن» ذلك الإعلان بذات التاريخ ١١ سبتمبر (أيلول) ٢٠٠١، وبتحديد إثر تفجيرات أمريكا ـ فهل هي محض صدفة؟!

أمريكا هذه تتطلع الآن لإيجاد «الشعوب البديلة ـ N Alternatives» و الأنظمة البديلة ـ .Alternative S»[١٣] وذلك باحتواء الشعوب ثقافيا على حساب ما هو سائد أيديولوجيا ودينيا وقوميا وحضاريا، وقد تم التعبير عن هذا الاحتواء بلغة «صدام الحضارات» لصموئيل هنتنغتون ومنطق الليبرالية نهاية التاريخ لفوكوياما والذي يحتوي الأنظمة جنبا إلى جنب مع شروط منظمة التجارة الحرة

والمنظمات الدولية الأخرى كحقوق الإنسان وغيرها كثير وكثير.

أما القيمة المنهجية لأسلمة المعرفة فتكمن بالتحول الإنساني إلى الكونية Cosmos بديلا عن «موضعية» Placement والوضعية ـ Positivism فتكون لدى الإنسان «نظرية وجود» Anthology مرتبطة بالله ـ سبحانه ـ بوصفه خالقا، ومصدرا «للكتاب والحكمة» فتشكل عقلية الإنسان وأخلاقياته على ضوء هذا الارتباط الإلهي فيتعالى على نزعته الغريزية البهيمية الدنيوية العابرة وينتمي لمنظومة إلهية من القيم Divine Realm of Values هي نقيض التعالي في الأرض والإفساد وسفك الدماء مهما كانت المبررات «النفعية» Utilitarianism ونزعتها العملية Pragmatism غير الأخلاقية، وتمركزها حول الذات الفردية Self Centered وإباحتها «الليبرالية» Liberalism ومنهجها الأدائي أو الأدواتي Instrumentalism وغزوها للآخرين بمنطق صدام الحضارات Clash of Civilization لفرض أحاديتهم الإمبريالية على الشعوب بمنطق العولمة Globalization المعاصرة وسوابقها، بعد أن حولت الإنسان إلى كائن عدمي Nihilistic، يغذي آلة الإنتاج والاستهلاك، وامتدادا إلى مفهوم جديد للجنس والنوع Sex يتجاوز العلاقة العائلية ويجعل من الجنس محض لذة بايولوجية ونفسية واختيار ذاتي Gender.

الهوامش

(١) أندريه آماليرك ـ هل يبقى الاتحاد السوفياتي حتى عام ١٩٨٤؟ ـ دار النهار للنشر ـ ١٩٧٠ م ـ بيروت.

(٢) د. تركي الحمد ـ العولمة: في البحث عن تعريف ـ منتدى التنمية: دول الخليج والعولمة ـ اللقاء السنوي الحادي والعشرون ـ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة ـ ٣/٤ فبراير ٢٠٠٠ م ـ ط ١ ـ الكويت ٢٠٠٠ م ـ دار قرطاس للنشر ـ الصفحات ١٧ و ٢٥.

(3) SAMUEL HENTINGTON – THE CLASH OF CIVILIZATIONS – DEBATE – FOREIGN AFFAIRS READER – NEWYORK – 1993.

(٤) فرانسيس فاكوياما ـ هل هي نهاية التاريخ ـ دار البيادر للنشر والتوزيع ـ القاهرة ـ ١٥/

١١/١٩٩٠ ترجمة عن:

END OF HISTORY - FRANCIS FUKOYAMA - NATIONAL INTEREST - SUMMER 1989.

(5) JOHN R. ROYCE - THE ENCAPSULATED MAN - UNIVERSITY OF ALBERTA - 1964.

(٦) حامد عبدالله العلي ـ الحفاظ على الهوية في حقبة العولمة الثقافية ـ من كتاب: (الدور الحضاري للأمة المسلمة في عالم الغد) ـ الدوحة ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ جمادي الآخرة ١٤٢١ هـ / أيلول ـ سبتمبر ٢٠٠٠ م ـ ص ١٦٥.

(٧) د. عزمي إسلام ـ اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت ـ ط ١ ـ ص ١٠٧ ـ ١٩٨٠م.

(٨) للكاتب: من المتحدث: كولن باول أم فولتير ـ وأين القاعدة الاجتماعية للإصلاحات؟ ـ صحيفة الوسط ـ البحرين ـ ١٧ ديسمبر (كانون أول) ٢٠٠٢.

(9) Zbigniew Brzezinski "Between two ages, America's Role in the Technetronic Era – New York, Viking Press, 1970.

(10) D.H Meadows, and D.L Meadows, d. Randers and W.W Behrens "The Limit to Growth" Second Edition, New America Library, 1974.

(11) W W W Now. Nz/ atp / articles / Catlet (prof Bob Catley, University of otago, p3 4,5.

(12) Stephen E Ambrose and Douglas G Brinkey "Rise to Globalism" - Penguin Books, 5th Edition Ed, New York, 1997.

(13) James D. White "Alternative Nations" Futures, vol 30 no 2/3 p 133 145, 1998.

ملاحظة: المصادر من (٩) الى (١٣) أوردها «د. سلمان رشدي سلمان» ضمن دراسته «البعد الاستراتيجي للمعرفة» ـ مركز الخليج للأبحاث ـ سبتمبر (أيلول) ـ دبي ـ غير منشورة ـ أما «تحليل» العولمة فراجع إلي.

الفصل الاول

الأزمة وتعدد المخارج

قد يكون الواقع العربي الراهن مؤلما تماما، ذلك في إطار ما تعطيه الحقائق الموضوعية التي تكاد تنهال يوميا كضربات المطرقة على الدماغ العربي. إن حالة من اليأس تسيطر على كثير من النفوس لدرجة إنتحار القيم، أو الاتجاه نحو اللاإنتماء، وفي المقابل توثبات تتحرك بمخارج الأمل ، بأشكال مختلفة، ويختلف حولها الناس ويختصمون.

مع ذلك تبقى هذه الأزمة في جوف أمة هي الوحيدة من بين كل الأمم التي استوعبت أنفاس الحضارات والثقافات في العالم القديم. أمة (الوسط) جغرافيا التي حزمت في كوامنها إبداعات آسيا وإفريقيا وأوروبا، وصهرت في دمائها أعراق شتى من الجنس البشري وسلالاته.

ونبيها من بين كل الأنبياء، هو (خاتم) كل النبيين في الأرض ورسالتها من بين كل الرسالات هي الرسالة المهيمنة على كل الكتب، فتكاد تكون هذه الأمة المتأزمة اليوم (أمة الأمم) أو (قومية القوميات).

بعمق التكوين ، يكون عمق الأزمة ثم يكون عمق الخروج. تلك (جدلية التركيب) ولهذا يكون الطريق شاقا وطويلا ومضنيا حين نحاول البحث في الأزمة الفكرية والحضارية. وحين نحاول معالجات الأفكار الطافحة على السطح وتلك الكامنة من تحت السطح محاولة التوثب والخروج، تعاني محاولة

الاكتشاف كيف تكون الصحوة، وما هو قانونها الذاتي؟ وما هي ذاتية هذه القوانين؟ وأين تكمن الخصوصية، أفي الاسلام فتكون صحوة دينية، أم في العروبة فتكون صحوة قومية؟ أم فيهما معا؟ أم بدونهما معا؟.

يمضي الحفر الذهني عميقا في تجاويف الدماغ هنا، فالحفر الفكري لا يقل في تراتب الطبقات العقلية وكثافتها هنا، عن الحفر الأثري (الأركيولوجي) الذي يمتد هنا أيضا إلى طوفان نوح وأساطير الملوك الثمانية الذين حكموا قبله آلاف السنين.

في (البحرين) تظل أنظار الدكتور محمد جابر الأنصاري شاخصة إلى السقف، عم يبحث؟ إنه يبحث في الاجابة عن أسئلة أساسية في ذهنه، تتعلق بالقضية العربية والأزمات العربية. ما الأسباب الحقيقية لهذه الأزمات؟ يرفض (جدران التفاصيل والجزئيات) ساعيا لأن يصل إلى (جوهر الفكرة) منطلقا من وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة يحاول معانقة أنفاس عديدة.[1]

فالأنصاري يقع على التخوم المشتركة بين الفلسفة والتاريخ الاجتماعي والأدب. نقطة البداية بالنسبة له (أن يستفيد العرب من كل فروع المعرفة في دراسة الخصوصية العربية واستخراج قوانينها الذاتية. إذا استخلصنا القوانين لخصوصيتنا العربية نستطيع أن نبدأ العلاج).

منظور الدكتور محمد جابر الأنصاري حتى الآن يمضي ليعرفنا على (ما لا ينبغي) أن نفعله، قد حدد ذلك فعلا ولكنه لم يحدد لنا بعد قوانين الخصوصية العربية التي يظن أنها تخرجنا من المأزق قال يجب أن نعالج السلب وننطلق من الايجاب، والذي حدث في مختلف مدارس الفكر العربي أن إغلب المحاولات كانت للإتيان بمحاولات جاهزة أو أبواب جاهزة ومحاولة إلباسها للجسم العربي، سواء كانت على مقاسه أولا. والأرجح أنها ليست على مقاسه ويحدد دكتور الأنصاري (ثلاثية الاخفاق):-

ـ النظرية القومية الأوروبية الخالصة، المحررة من الخصوصية القائمة بين العروبة والاسلام. وهذا الفكر والتطبيق أخفق.

ـ محاولة إخضاع الواقع العربي للقوانين الماركسية التي فشلت في بيئتها الأصلية وتغيرت وتحرفت حتى في روسيا والصين، محاولة تطبيقها الحرفي على الخصوصية العربية أخفقت بشكل واضح.

ـ الذين حاولوا تطبيق المنهج الليبرالي الرأسمالي إخفاقهم واضح، واستطاع إنقلابيون عسكريون الاطاحة بهم بجرة دبابة.

بعد ثلاثية الأخفاق يقفز الدكتور الأنصاري إلى ابن خلدون (العودة ووصل ما انقطع يجب أن يبدأ بابن خلدون). والسر في ابن خلدون هو السر الذي يحاول أن يصل إليه الأنصاري لأنه كان من المفكرين القلائل جدا الذين حاولوا استخراج القوانين الذاتية للخصوصية العربية وهذا سر عظمته وسر إعجاب العالم الحديث به، ومن هنا فإن ابن خلدون أعظم من ابن سينا والفارابي لأنه لم يأخذ قوانين الفلسفة الاغريقية ويدخلها إلى الفكر الاسلامي. لكنه بمنهج علمي استقرائي درس خصوصية التاريخ العربي الحضاري واستخراج قوانينها).

قد رجع دكتور محمد جابر الأنصاري من باريس إلى البحرين (خلدونيا) فالكل في تقديره قد وصل إلى الحدود الدنيا أو الممكنة من مطالبه، اليابان، الهند، الصين، أما نحن فلم نصل، كيف وصلوا ولم نصل ؟ هناك خصوصية عندنا لم نكتشف قوانينها الذاتية ولم نعرفها بعد إذن البداية بابن خلدون.

ابن خلدون من؟ الأنصاري أم تيزيني؟

العودة إلى ابن خلدون والبداية منه أمر لا نرفضه ولكنا نريد أن نعرف من هو ابن خلدون الذي يعيش في عقل الدكتور الأنصاري الآن؟ فالرجل قد خضع لتفسيرات أو قل لتأويلات عديدة فهناك مثلاً (الخلدونية) كما قدمها لنا الدكتور طيب تيزيني فابن خلدون قد تحول على يد الدكتور تيزيني إلى منظر مادي جدلي.

ففي النص الذي يورده د. تيزيني نجد رسالة بعث بها مكسيم غوركي إلى المفكر الروسي ف. ١٠ نوتيشين بتاريخ ٢١ أيلول (سبتمبر) ١٩١٢ يقول له فيها: «إنك تنبؤنا بأن ابن خلدون في القرن الرابع عشر كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج، إن هذا النبأ قد أحدث وقع خبر مثير واهتم به صديق الطرفين (يقصد لينين) اهتماما خاصا وبهذا الصدد كتب أنوتشين، اهتم فلاديمير إيليتش (لينين) اهتماما شديدا بمؤلف الفيلسوف العربي ابن خلدون ـ المقدمة ـ الذي يتناول دور العوامل الاقتصادية وكان لينين يتساءل أليس في الشرق آخرون أيضا من أمثال هذا الفيلسوف؟

قد كتب دكتور طيب تيزيني الكثير محاولا (الرؤية من الداخل) وتمثل ابن خلدون بهذه الكيفية المادية الجدلية واقتبس هذا النص حرفيا ـ كما أشار ـ من الطبعة الفرنسية عن كتاب (لينين وغوركي ـ رسائل وذكريات ووثائق ـ ص ٢٣٠ و ٤٠١) ومضى د. تيزيني لأبعد من ذلك في تأويل بعض الفلاسفة العرب تأويلا ماديا جدليا، بل جعل من بعضهم بدايات للماركسية.

فإذا أخذنا المجلد الأول الذي أصدره تيزيني «من التراث إلى الثورة»[٢] نجدأن تيزيني يربط ما بين أبو عبيد القاسم ابن سلام كمقدمة لكارل ماركس في فهم قضية العمل والقيمة، وأورد النص كالآتي: «ففي مكتبة المتحف البريطاني بلندن كتاب في الأموال لمؤلف عربي من منتصف القرن الثالث الهجري يسمى أبو عبيد القاسم بن سلام ترجمه أحد المستشرقين، أطلع عليه كارل ماركس وقرأه وعلق على هوامشه بخطة تعليقات تشيد بالأفكار الاجتماعية التي فيه ويروي المستشرق بولجانون أن ماركس كان يقرأ هذا الكتاب أثناء تأليفه لكتاب رأس المال وأن بين أبي عبيد وماركس في قضية العمل وقيمته شبها كبيرا».

إن دراسات د. طيب تيزيني تتطلب معالجات صارمة، وهي لا تختلف كثيرا

في مدلولها التاريخي ـ الفلسفي عن كتابات دكتور حسين مروة * لكن لزمت الاشارة هنا في معرض خلدونية دكتور محمد جابر الأنصاري فالعودة إلى البحث من داخل عمق الذات وخاصيتها أمر مطلوب ولكن أي خلدونية؟

فالتغني باكتشاف ابن خلدون لقوانين الحركة الاجتماعية ولو بشكل إبتدائي لا يجعل البداية (الآن) من ابن خلدون، فمركزية الحضارة الأوروبية التي استقطبت الفكر العالمي منذ قرنين تقريبا قد أعطت مدلولات جديدة لتلك الأفكار الابتدائية فإذا أراد الدكتور محمد جابر الأنصاري القفز الآن إلى القرن الرابع عشر الميلادي فعليه أولا أن يستعيد لنا ابن خلدون بكيفية الخصوصية العربية التي يريدها هو لنعرف مدخل الأنصاري في استرجاع الذات (عبد الرحمن بن خلدون ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م).

هنا سيكتشف د. الأنصاري أنه سيضع هو ـ وليس ابن خلدون ـ المعايير الجديدة للأحياء من الداخل أو ما أسماه هو (القوانين الذاتية للخصوصية العربية) فإذا جاءت خلدونية الأنصاري كخلدونية الدكتورين طيب تيزيني وحسين مروة. فإن دكتور الأنصاري سيجد نفسه ضمن الدائرة التي رفضها بحزم حين أدان (محاولة إخضاع الواقع العربي للقوانين الماركسية التي فشلت في بيئاتها الأصلية وتغيرت وتحرفت حتى في روسيا والصين، محاولة تطبيقها الحرفي على الخصوصية العربية أخفقت بشكل واضح).

كسر طوق الاستبسال الدائري

محاولة البحث عن قانون الحركة من الداخل يشكل أيضا الهم الأكبر لدكتور آخر وهو الدكتور محمود محمد سفر الذي أخرج كتابا بالاشتراك مع الدكتور سيد دسوقي حسن ـ أستاذ هندسة الطيران ـ جامعة القاهرة[٤] يحاولان ـ بنص التعبير، البحث العلمي المجهري في المكونات الداخلية لكل حضارة، الدكتوران يحاولان وضع (منصات إقلاع) من الداخل الحضاري ـ التعبير

للدكتورين ولكن كيف؟

إذا بدأنا بتعريف الدكتور سفر ودسوقي لمعنى (الاستبسال الدائري) وهو تعبير مستمد من النظريات الآلية ـ سنكتشف أن الدكتورين يتلمسان جوهر الأزمة الحضارية في نوع من الجهد الضائع الذي يبذله كل اتجاه عقائدي إسلامي أو عربي دون الوصول إلى نتيجة استبسال.. استبسال ولكنه دائري في حلقة مفرغة تماما ثم نمضي معهما إلى حيث يقودانا إلى كيفية كسر طوق الاستبسال الدائري، هنا لا يقودنا الدكتوران إلا إلى أطراف الشاطئ فقط، يتجهان بنا إلى ضرورة أن نتعلم «القوانين الداخلية الخاصة بالحضارات» ويبديان إنفتاحا إيجابيا تجاه الحضارة الأوروبية بالذات لأنها تعطي في تقديرهما (إمكانات واحتمالات المنهج) ومن هناك يكون الاقلاع بعد معرفة القانون الداخلي للحضارات.

حين نتعمق أكثر في كتاب «ثغرة في الطريق المسدود»، سيسيطر علينا نوع من ذلك الاحساس الذي تولده فينا قراءات لأعمال كأعمال أزفلد اشبنجلر في روح الحضارات أو أعمال غوستاف لوبون أو ما يقارب أعمال هيجل وهو يحاول تلمس مثال ما يستقطب الواقع بقوة الفكرة ويقوده إلى تحقيقها هنا ـ كان سفر ودسوقي ـ يحاولان أن يتصلا بهذا الأمر الداخلي الخفي الموجود والكامن في داخلنا الحضاري لنقبض عليه بوعينا ثم نحقق بذلك كسر طوق الاستبسال الدائري.

هذه خلدونية أخرى كخلدونية الدكتور محمد جابر الأنصاري ولكنها خلدونية تبدأ بمعرفة ما تريد ولكنها لا تعلن عن ذلك، فاتجاه الدكتورين محمود سفر وسيد دسوقي حسن هو (اتجاه إسلامي) الغاية والمثال في تكوينهما الداخلي هو مثال إسلامي ولكنهما لا يريدان طرح الأمر كما يفعل الآخرون في شكل برنامج يقولان للناس أنه هو الصحيح ويكتفيان بذلك، يريدان (ولادة)

الفكرة الاسلامية من الداخل الحضاري بخصوصية الاكتشاف عبر استخدام (القانون) المنهج ويتأكد هذا المعنى في نصهما (البحث العلمي المجهري في المكونات الداخلية لكل حضارة) أي النبش في داخلية الحضارة عبر الميكانيزم الداخلي لحركتها الخاصة.

من جانب آخر نستطيع القول أن الدكتورين سفر ودسوقي قد (وسعا) قوة الدفع في البحث الخلدوني الذي أقترح دكتور الأنصاري البداية به فهما يريدان بحث القوانين الذاتية في كل الحضارات حتى يصلا إلى القانون العام الذي يمكن فيما بعد تطبيقه على حالة الواقع العربي للخروج من الأزمة الحضارية الراهنة ولكنا حين نتعمق أكثر في الكيفية التي يعالج بها سفر ودسوقي مفهوم الأمة في الصفحات ٥٨ و إلى ٧٥ نجد أنهما يستقرئان حالة أمة محددة التكوين وذات عمق أحادي رأسي في حين أن الأمة العربية هي أمة كلية التكوين حضاريا وسلاليا ودينيا، هي في الواقع قومية القوميات، فمحاولة الدكتورين إخراجنا من دائرة الاستبسال الدائري باكتشاف قوانين لا تمتد لأبعد من محدودية حضارتها الذاتية لا تجدي أمام تراكمات التعدد هنا بل أن النتيجة التي خلص إليها الدكتوران سفر ودسوقي توضح أنهما لم يخرجانا من الأزمة إلا ليدخلانا في أزمة أخرى، فهما ينتهيان إلى نظرية أسمياها (النفر ـ القدوة) وبنص تعبيرهما «الذين يعرفون ولا يكادون يدركون» ـ ص ٢٣. هذه النظرية النفر ـ القدوة هي ـ في تقديري ـ تلبس بمفهوم إسلامي لفكرة (الطليعة) فالدكتوران يريدان طليعة منفتحة على كل الحضارات العالمية تتولى القيادة الابداعية للأمة كأنما تجسد في نفسها المدينة الفاضلة التي تبث قناعاتها في المجتمع دون اللجوء إلى الجانب الحركي التنظيمي أي شكلا مقاربا لأخوان الصفا. فالدكتوران سفر ودسوقي ينتهيان بنا إلى تربية جيل من الرواد يجسدون المبادئ من خلال السلوك والممارسة وأنهما يتخذان من الانسان نفسه أداة التغيير بعد أن

يرتقيا به إلى مرحلة الانفتاح على الحضارات ولكنهما لا يحددان لنا ـ بما فيه الكافية ـ كيفية صياغة هؤلاء «النفر ـ القدوة» فهل من مهمة هذا النفر القدوة أن يجسد تصوره للأمور ذاتيا أم أن يأخذ عن (إطار عقائدي محدد).

ديناميكية انتشار الأفكار وعوالم الغيب

أخرج الدكتور سيد دسوقي حسن كتابه المميز (مقدمات في مشاريع البعث الحضاري) [٤] وقدم له الأستاذ طارق البشري بتحذير من الاستحواذ الحضاري الغربي على نسقنا الحضاري ومدينا النزعة الغربية المتركزة على الذات في رويتها للعالم وتاريخه وثقافته من خلالها هي. ومطالبا في النهاية، بضرورة أن نفهم نحن أن «المعاصرة ليست مجرد تواكب زمني، وليس مجرد اتفاق في عدد السنين، ولكنها تماثل في الظروف والأوضاع، وهذا بالذات هو الأمر غير القائم بيننا وبين أصحاب الحضارة الغربية. وهو ما يحتاج إلى تحرير». وقد جاء كتاب دكتور دسوقي محاولا هذا (التحرير)، فهو إذ عمد إلى تطوير مفهومه هو ودكتور سفر عن (النفر ـ القدوة) إلى (نفر الفقه الحضاري) فقد انطلق منذ الفصل الأول في كتابه المميز إلى معالجة كيفية (خروج الفكرة في الواقع المعضل) ثم تحولها إلى (قوة قابلة للإنتشار) ونلجأ إلى نص من هذه الدراسة: (أن التهيؤ لتلقي الأفكار لابد أن ينشأ من واقع معضل يهز القوالب الثابتة التي تحيط بالناس ويخرجهم منها حيارى يبحثون فتتلقاهم الفكرة في ظاهر مبهر متمثل في كينونة حضارية براقة تخطف الأبصار).

التركيز هنا ليس على الأفكار نفسها، فمثل هذه الدراسة تجعل الفكرة نبتا ضروريا يظهره الواقع الأعضالي ولكن التركيز هو على (المحول) الذي يبث الفكرة المحورية بين الجماهير وقد حدد دكتور سيد دسوقي حسن بالذات نوعية الفكرة التي يجب أن ينتهي إليها الجهد الحضاري في المقدمات في مشاريع البعث الحضاري، هذه الفكرة هي فكرة إسلامية في جوهرها ونزوعها

ولكن بفهم متميز، وسأتعرض بمشيئة الله ـ للأسس التي بني عليها الدكتور دسوقي فكرته فهي متصلة (بالصحوة الدينية).

ولكن هنا مشكلة كبرى ستعترض الدكتور دسوقي أنه يدرك جانب الاعتراض هذا، فحين تلقى الفكرة المميزة في الواقع الأعضالي ـ كما سماه ـ فإن هذا الواقع لن يلتزم بالفكرة كما طرحت له أو كما يريد دسوقي أن يطرحها له فحين نقول بصحوة دينية ولو على أساس (متقدم ومتميز) فما الذي يحدث هنا في كيفية تناول الجماهير للصحوة الجديدة؟

سأطرح هنا نصا من هذه الدراسة القيمة لنرى معضلة د. دسوقي: «فعندما يكون وراء الفكرة تراث ضخم من الأفكار الأخرى يصبح الايمان بها سبيلا إلى الايمان بمجموعة ضخمة من الأفكار متدثرة بالفكرة المحيطة ـ ص ١٨» المقصد هنا واضح فحين تدعو الناس لفكرة محورية فإن التراث كله يأتي معها بسلبياته وإيجابياته بما تريده وما لا تريده. ويشرح دكتور دسوقي الأمر: «فإذا استقرت في أذهاننا فكرة تؤكد عظمة الحضارة الغربية وأننا جزء من الغرب وأن مستقبل ثقافتنا يجب أن يستقبل الغرب كقبلة نرضاها أصبحت أفئدتنا مستعدة لاستقبال سيل عظيم من الأفكار الجديدة التي سوف تطرد في طريقها لا محالة كثيرا مما استقر فيها من أفكار. وانظر كذلك إلى نموذج من النماذج السائدة فيما يسمى بالتيار الاسلامي ففكرة العودة إلى الاسلام تحولت عند البعض إلى العودة إلى تراث السلف الصالح، وهذه بدورها تحولت إلى كتب التراث وهذه فتحت الأبواب لاتباع الفكرة الأولى لكم ضخم من الأفكار والأفعال التي ينبغي تبنيها ولا تسل الأتباع حينئذ عن صحة الأفكار والأفعال ولا عن صحة النقل وتقوى الناقلين ولا تسل كذلك عن الظروف البيئية والتاريخية والاجتماعية التي أحاطت بالأفعال والأفكار المقلدة فأنت إن سألت فكأنما تطعن عقائد مقدسة دونها الموت الزؤام ـ ص١٨ و ١٩».

من هنا تبدأ الأزمة التي يعانيها نفس أولئك النفر ـ القدوة الذين اختارهم الدكتوران سفر والدسوقي لطرح الفكرة المحورية، أن سيل الأفكار كله سيأتي بكل ما فيه من سلبيات وإيجابيات، فكيف تكون الصحوة متجردة عن (السلب)؟

نفس المعاناة ـ ولكن بشكل مختلف ـ طرحها الدكتور السوداني محمد أحمد محمود بشكل مقتضب تحت عنوان (المأزق الفكري لدعاة البعث الاسلامي[٦])، فالدكتور محمود يتخذ من نموذج الجدل الدائر حول الشريعة الاسلامية بعد سقوط نميري مثالا لإشكالية المثقف المسلم المرتبط بثقافة معاصرة حية ولكنه محاصر بالوضع الثقافي والحضاري العام للشعوب الاسلامية التي ما فتئت تعيش عهد انحطاط فكري منذ قرون طويلة ، ومن الطبيعي أن ينعكس هذا على الانتاج الذهني والحياة الثقافية لهذه الشعوب.

إذن كيف يمكن للمثقف المسلم المعاصر من ذوي الثقافة الحية كمثال النفر ـ القدوة أن يطرح نفسه في هذا الخضم دون أن يستدعي سلبيات الموروث المحيط بالفكرة المحورية؟

هل تقدم الدراسة المقارنة للنظم الفكرية للحضارات حلا عمليا للأزمة؟

ما حذر منه دكتور محمد أحمد محمود في (المأزق الفكري لدعاة البعث الاسلامي) يقارب مقولة (إسقاط الموروث السلبي المحيط ـ بالفكرة المحورية) التي أوضحها دكتور سيد دسوقي حسن فإذا افترضنا أن كلاهما يبحث عن (صحوة إسلامية) مقيدة إلى حيوية حضارية جديدة ـ وإن كان دكتور دسوقي هو المعني بهذا الافتراض ـ فستظل إشكالية أن يلتف التراث بكافة إيجابياته وسلبياته من حول هذه الصحوة (الفكرة المحورية) قائما ونموذج قوانين سبتمبر (أيلول) ١٩٨٣ في السودان لازال ماثلا بكل سلبياته في الأذهان.

حيثيات التداخل بين عوالم الأفكار

في البداية أعطانا الدكتور محمد أحمد محمود التعارض مع الفن ثم أعطانا

إشكالية وضع المرأة المعاصرة ثم انتهى لإشكالية ثالثة خطيرة وهي ما يختص بأسلمة الدولة دستوريا. وهذا المثال الأخير يعتبر من أخطر ما يتناوله الجدل الدائر في السودان وإيران وباكستان، وهو يقول في هذه الاشكالية «بيد أن هناك جانبا تتفق غالبية تيارات الفكر الاسلامي حوله وهو الاصرار على ربط الدين بالدولة وهذه مسألة يغلب على مناقشتها طابع الانفعال والاثارة العاطفية، وخاصة أن الكثير من التيارات الاسلامية لا يفتأ يلجأ لإرهاب الخصوم الفكريين بالتلويح في وجوههم بسلاح التكفير أن مواجهة هذه المسألة تستلزم مواجهة حالة القمع الفكري والسياسي الذي تعيشه الشعوب الاسلامية، وعندما نقرأ للمفكرين الاسلاميين بصدد الدولة ووسائل التشريع نجد أن كتاباتهم كثيرا ما تتسم بفقر المنهجية وبالطابع الدعائي التربوي والشك المفرط في كل ما هو غير إسلامي وعدم المقدرة على استيعاب وتفهم قوانين التغير والتطور التي تخضع لها حركة المجتمع البشري، (ملاحظة: سنتعرض لنقاش هذه الفقرة الأخيرة حين نخضع دراسات الأستاذ الكويتي خليل علي حيدر للتقييم والنقد».

الآن ـ كيف انعكست هذه الازدواجية إلى درجة الانفصام على نموذج التطبيق السوداني لقوانين سبتمبر ١٩٨٣؟ النصوص هنا متروكة أيضا للدكتور السوداني: «وإذا أخذنا الواقع السوداني كنموذج على ما يطرحه (بعض) دعاة البعث الاسلامي بصدد الدولة والتشريع فإننا نجد أن السودان بحكم ما يقرره دستور بلده يجسد فكرة الدولة القومية أي الدولة التي يتساوى مواطنوها أمام القانون من غير أن يقع تمييز بينهم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر أو الأصل القبلي أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد، والسودان بلد يتميز بتعدده الديني ولذا فإن الدولة الاسلامية تجد نفسها أمام مشكلة حادة فمناط الحقوق الأساسية في هذه الدولة هو الدين وهكذا فإن المواطن غير المسلم يجد نفسه عمليا مواطنا من الدرجة الثانية، وهذه

أمور يجب أن نأخذها مأخذ الجدية التامة وإلا أصاب حياتنا الفكرية والروحية إنفصام دائم بين ما يفرضه الواقع بحكم قوانين التغير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وما تفرضه العقيدة».

(ملاحظة: العلاقة بين قوانين التطور وأصول العقيدة سيأتي بحثها ـ بمشيئة الله ـ حين التعرض لدراسة الدكتور خليل أحمد خليل عن جدلية القرآن والعلاقة بين الاطلاق والتعين. ما يهمنا هنا عرض النماذج التعارضية فقط).

في نهاية مقاله يقدم الدكتور محمود (جامعة الخرطوم) نتائج التعارضية هذه في شكل توترات يضع حرب الجنوب السوداني في إطارها ثم يؤكد على الوحدة العضوية للحضارة العالمية التي تستقطب حتى السودان عبر مركزيتها الأوروبية. كذلك يتجه الباحث السوداني (محمد أحمد محمود) إلى ما يقارب النتيجة التي يظل يدعو لها خليل علي حيدر في كل مقالاته النقدية للصحوة أي ضرورة النظام الديمقراطي الليبرالي المنفتح على حضارات الغير.

والآن لماذا أتينا بهذه النماذج ولماذا عرضنا لأفكار وآراء الدكتور محمد أحمد محمود؟ إن النتيجة الأخيرة هي التي تهمنا، أي تفهم حضارات الآخرين وأثرها علينا ونحن في إطار مرحلة من التحول والتغير بحكم العصرنة المفروضة، فإلى أي مدى يمكن أن تمضي هذه العصرنة؟ وإلى أي مدى يمكننا أن نتأثر بها؟ وما هو موقع موروثنا منها؟ ولماذا الربط بين الدكتور السوداني محمد أحمد محمود والدكتور المصري سيد دسوقي حسن في هذه الصحيفة الواحدة؟ وهما متعارضان في التوجه؟

العودة مجددا إلى العنوان الفرعي ضرورية جدا هنا (حيثيات التداخل بين عوالم الأفكار) فالهم الأساسي لدكتور دسوقي أن يصل لهذا الانفتاح المطلوب على حضارات الغير ـ والحضارة الأوروبية هي القطب المركزي الآن ـ ولكن دون أن نخرج إلى خارج ما تحتمه علينا القوانين الذاتية لخصوصيتنا (راجع

كذلك مقدمة طارق البشري). كيف.. كيف؟ هنا المعضلة والغوص في هذه المعضلة يقودنا حتما لنتعرف على الكيفية التي ينظر بها الدكتور سيد دسوقي حسن لمنظومة (إطار) فكري محدد لكل حضارة بما فيها (حضارتنا ـ نحن) لنعرف كيف تكون الاستجابة حين تطرح الصحوة نفسها على الجميع.

يرى دكتور دسوقي: (أننا نفكر ثم نفعل من خلال الغيبيات السائدة في عالم عقيدتنا الداخلي)، هنا حدد د. دسوقي (قانونا) يحكم الذهنية بطريقة تقارب ولا نقول تماثل مفهوم الأيديولوجيا القديم كما طرحه مبتكر اللفظ وهو المفكر الفرنسي (ديستون دوتراسي ـ ١٧٥٤ ـ ١٨٣٦) حيث ربط بين مدلولين اشتقاقيين في اللغة اليونانية وهما (فكرة IDEA) و (علم LOGOS) وذلك في كتابه (مذكرة حول ملكة التفكير) وكتابه الآخر (مشروع عناصر الأيديولوجيا) فالمعنى الذي أعطى لهذا التعبير (الأيديولوجيا) وقتها هو: (العلم الذي يدرس الأفكار بالمعنى الواسع لكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقاتها بالعلائم التي تمثلها لاسيما أصلها)[٧].

عبارة دكتور دسوقي (الغيبيات السائدة في عالم عقيدتنا الداخلي) يقارب ـ ولم أقل هو نفس القصد ـ ذلك التعريف للأيديولوجيا الذي ساقه ديستوت دوتراسي. وذلك قبل المعاني المستجدة لتعريف هذا المصطلح المستمد من الاشتقاق اليوناني المركب.

أراد د. دسوقي تحديد كيفية تكوين النسيج الداخلي للعقيدة ـ ثم يدرس بعدها ماذا في داخل كل بنائية منسوجة ثم يصل بنا إلى كيفية الانفتاح والتفاعل بعد أن يكون قد وجه ونظم كل تفاعل بالقوانين.

الآن نعود إلى نصوص د. دسوقي (وتتكون أية عقيدة من مجموعة من الغيبيات تستوي في ذلك العقائد الدينية والعقائد المادية وتقاس صلاحية العقائد بقدر الاتساق الداخلي في مجموعة الغيبيات التي تكون العقيدة والاتساق

الحضاري ـ بحد تعبيره (حيثيات عالم غيبنا الفكري) ـ وكيف يفهم ما لدى (الغير)؟ ثم إلى أين يخلص بنا في النتيجة حيث يكون الاسلام والمعاصرة معا؟

الأفكار المحورية

حيثيات عالم غيب العقائد والأفكار هي ـ في مفهوم د. دسوقي ـ أدق وأكثر غورا من مفهوم الأيديولوجيا. فالأفكار المتسقة بالمعنى الأيديولوجي ـ إصطلاحا ـ يمكن أن تتكون ضمن (حالة تاريخية) معينة، تعبر بعدها الأمم إلى حالات تاريخية مغايرة تعطي أيديولوجيا أخرى، أما ما يعنيه الدسوقي بغيبيات العقيدة أو النظام الحضاري فهو نوع من التمثل (لأصالة ثابتة) أو (كامنة) أو (محورية دائمة) لا تتغير بتغير أشكال الوعي التاريخي واختلاف معطيات بنية الواقع الموضوعية على حسب قياسات علم الاجتماع المعاصر مثلا، هذا ما يسميه د. دسوقي (الأفكار المحورية المحولة) بلغة هندسية تستمد من تكوينه الثقافي هو بالذات كأستاذ لهندسة الطيران، غير أن الدسوقي يشير إلى تأثره في تحديد هذه الفكرة المحورية المحولة) بكتاب (الأنتروبيا .. نظرة جديدة للعالم) للمؤلف لأمريكي (جيمي ريفكن) ـ صدر عام ١٩٨٠ م.

من هنا يحاول الدسوقي أن يستخلص (الترجمة الذهنية) لعالم غيبنا لاعتقادي، أو (ما ورائية حضارتنا) ثم عالم غيب الآخرين ويركز على ثلاثة عوالم:

أولا: عالم الغيب المسيحي في القرون الوسطى في أوروبا.

ثانيا: عالم الغيب في الحضارة الغربية المعاصرة.

ثالثا: عالم الغيب في الفكر الاسلامي كما يؤمن به هو.

ومصطلح الغيب هنا يرجع للماورائية في النظام الفكري وليس بمعنى الغيب لانهي المقابل في المصطلح الديني للواقع المشهود. ففي تعريف الدسوقي: عالم الغيب أو الميتافيزيقيا الفكرية الأساس الذي يتحرك الانسان إنطلاقا منه،

علم أم لم يعلم، وليس هناك في الأرض إنسان يتحرك من غير عالم غيب، وعتاة الماديين يتحركون في إطار عالم غيب خاص بهم، فنحن إذا لم نسع لتركيز عالم غيبنا في أنفسنا فلسوف يتركز فيها عالم غيب آخر ص ٢٧).

إذن ما هو عالم غيبنا الذي اكتشفه د. دسوقي فهو إما (محرض) أو (مكتشف) والعنصر التحريضي لدي أوضح من العنصر الاكتشافي الذي لازال يمضي في طور المحاولات الأولية، إنه يحرضنا لان نواصل البحث (لتحديد هيكل عالم الغيب الاسلامي بوضوح شديد، نعمل على نشره وتثبيته في الأفئدة حتى يصبح مصدر إشعاع في كل حركتنا في الحياة).. (فلن نستطيع أن نقيم تعليما من غير وضوح عالم الغيب الذي ننطلق منه).

ليسهل علينا د. دسوقي طبيعة المهمة الاستكشافية المطلوبة فإنه يطرح عوالم الغيب في الحضارة الأوروبية كما تجسدت في أفكار (جيمي ريفكن) ثم يحرض على وضع المقابل الاسلامي، هنا أمثلة (تطبيقية) تسهل المهمة:ـ

أولا: عناصر عالم الغيب المسيحي في القرون الوسطى في أوروبا ـ الأصول:ـ

١ـ الحياة مرحلة إعداد للآخرة.

٢ـ التاريخ هو عملية إضمحلال مستمرة، يبدأ بالخلق ثم الفناء، ثم قيام يوم الساعة ـ في حركة خطية ـ تبذر فيها قوى الشر بذور الفوضى والتحلل.

٣ـ عقيدة الخطيئة الأولى أقنعت الناس بأن البشرية لن تنمي حظها في هذه الحياة الدنيا.

٤ـ العالم هيكل مرتب بأحكام يحكم الله فيه كل حدث، إنه إله شخصي يتدخل في كل شؤون الحياة، فإذا حدثت أشياء أو لم تحدث أشياء فلأن الله شاء، إن الله قد صنع التاريخ ولم يصنع الناس فقط.

٥ـ لم تكن هناك أهداف شخصية ولا رغبات للتقدم، أو أن يترك الناس وراءهم شيئا إنما كان هناك فقط أوامر الله لتنفذ بإخلاص أو كما يعبر المؤرخ

جان راندال: «كل شيء لابد أن يحتوي على معنى ليس في ذاته أو من أجله ولكن من أجل رحلة الانسان. إن غاية كل فعل وكل حدث يبزغ مرتبطة بقصد في الحكمة الالهية.

٦ـ إن النظرة الغيبية المسيحية أعطت القرون الوسطى في الغرب نظرية موحدة شمولية للتاريخ ولم يكن هناك مكان للفرد في هذه التركيبة الدينية الضخمة ولم تكن هناك الحرية والحقوق بل كانت الواجبات والمهام هي التي وحدت وربطت إطار التاريخ في القرون الوسطى.

٧ـ وكما كانت عقيدة الاغريق كان مفهوم التاريخ في مسيحية القرون الوسطى مناقضا لفكرة النمو المضطرد والاستكثار المادي، لم يكن هدف البشرية تحقيق عالم الأشياء المادي ولكن كان هدفها الخلاص من هذا المنظور كان المجتمع ينظر إليه كوحدة عضوية كلية تقودها العناية الالهية ولكل فرد فيها دور يقوم به.

هذا هو تلخيص د. دسوقي عبر (انتروبيا / جيمي ريفكن) لعالم الغيب أو ما ورائية الأفكار الحاكمة للتجربة الذهنية كأصول للحضارة المسيحية الغربية التي أسقطت تداعياتها في القرون الوسطى ومضت تستبطن فيما بعد، المراحل المغايرة إيديولوجيا عبر تطور لاحق.

مهمتنا الآن أن نضع ملخص «الأنتروبيا» لعالم العقيدة في الحضارة الغربية المعاصرة أي باستمداد الدسوقي لريفكن ثم نضع (مقابلة) الدسوقي حيث يكون تصوره لنظامنا الاسلامي ثم نناقش مفهوم (إحتمالات وإمكانات / وحدة عوالم الغيب هذه) كما يطرحها الدسوقي الآن مقدرا ـ أي الدسوقي ـ إنه يضعنا أما جهد الاكتشاف، وقتها سنرى نموذجا يقارب ـ على صعيد المعاناة ـ كولن ولسن ولكن بطريقة إسلامية دون أن نغضب د. دسوقي، فهدفنا جميعا كما قال هو وكما قال د. محمود محمد سفر (أن نكسر طوق الاستبسال الدائري) ونصل إلى

ما يخرج بنا من الأزمة الحضارية.

بعد ملخص ما ورائية الأفكار التي تصنع الخلايا الفكرية للمخ الأوروبي (عالم الغيب) في مجمل تراث القرون الوسطى، يقدم لنا دكتور دسوقي عالم الأفكار في ماورائية نسيج الدماغ الأوروبي المعاصر (عالم العقيدة في الحضارة الغربية) ـ طبقا لأفكار ستة لخصها شوميتشر، ثم عالم الغيب في الفكر الاسلامي.

وإذا قلنا أن ثمة قطيعة معرفية / ابستمولوجية ـ كما يعبر دائما بروفسور محمد أركون قد حدثت بين عالم الغيب الأوروبي القديم وعالم العقائد الأوروبية الجديدة ، فإننا سنعتمد عالم العقيدة الأوروبية الجديدة بالأفكار الستة كمقابل لعالم ما ورائية الذهنية الاسلامية العربية كما لخصها الدسوقي ودون أن نقول أن أوروبا (المعاصرة) غير متأثرة بأوروبا القديمة أي أن القطيعة المعرفية / الابستمولوجية، غير نهائية تماما بعد.

والهدف من مقابلة عالم الذهن الأوروبي المعاصر ـ بعد تلخيص مبادئه ـ بذهنية العالم العربي الاسلامي إنما يقصد به البحث أو الوصول إلى (جدلية التفاعل أو التركيب) المستثارة بين الذهنيتين العربية والغربية لنتعرف على ملامح الولادة الجديدة أو (القضية) الناتجة حضاريا عن المركبين العربي والأوروبي وأثر هذه النتيجة في حل الأزمة الفكرية الحضارية ولا يمنع أن يكون تفاعلنا ـ كعرب ومسلمين ـ بأوروبا تفاعلا يمر عبر قنوات (القوانين الذاتية للخصوصية العربية).

عالم العقيدة في الحضارة الغربية المعاصرة:

«أفكار التطور / التنافس / الصراع / الجنس / النسبية / الوضعية. ففكرة التطور (أولا) تعطي للحياة مفهوما بوصفها التكون الدائم للصور العليا بها من صور دنيا بطريقة طبيعية وذاتية. ولا يقتصر هذا التطور على الماديات بل يشمل كل القوى المعنوية مثل اللغة والدين والقيم.

ثـم تأتـي فكـرة التـنافس (ثانـيا) كسـياق لفكـرة الـتطور والانـتخاب الطبيعـي بطـريقة ذاتـية وقـد آل مصـير هـذه الفكـرة أخلاقـيا إلـى مفهـوم الـبقاء للأنسـب والأقوى.

ثم تأتي فكرة الصراع (ثالثا) متمحورة في المفهوم الاجتماعي والاقتصادي لصراع الطبقات بمنطق تاريخي مادي جدلي، هذا ما يشكل (البناء التحتي للمسار التاريخـي) ثـم تأتـي كـل المظاهـر العلـيا للحـياة مـثل الديـن والفلسـفة والفـن كمجموعـة (أوهـام) فـي عقـول الـرجال صـادرة عـن مآرب تحتية إقتصـادية فـي المقام الأول.

بعد ذلك تأتي (رابعا) فكرة الجنس التي أطلقها فرويد والتي تفسر كافة المظاهر العليا في الحياة القيمية كنتيجة لترسبات العقل الباطن من رغبات مكبوتة في سن الطفولة والمراهقة لإتيان من المحارم.

ثم تأتي فكـرة النسـبية (خامسـا) لإنكـار مفهـوم المطلق بمـا يهـد أحديـة المقاييس وإطلاقية المعايير، فالكل مندمج في بعضه والصغير هو الكبير في آن واحد.

ثم تأتي الفكرة الأخيرة وهي الوضعية (سادسا) لتؤكد على علاقة المعرفة الحقة بالعلوم الطبيعية وهنا تحتل الاختبارات الحسية دورها المعرفي.

هذه السداسية تتحكم فعلا في الذهنية الأوروبية الغربية المعاصرة وتشكل بذلك ما يسميه د. دسوقي (نقلا عن شوميتشر) بعالم الغيب أو ما ورائيات الذهن والأخلاق الأوروبية إنهم ـ الأوروبيون هكذا يفكرون وهكذا يتعاملون مع الحياة وكل ما هنالك أن ثمة قدرا من الاختلاف في الكيفية التي تتناول بها المدارس الحضارية الأوروبية هذه السداسية. فالبعض يأخذ بها كلها، والبعض يأخذ بنسبة من كل بعد فيها، غير أن خطر (التعميم) وارد في كثير من الحالات وذلك حين يتم النظر كليا بعدسة ماركس في الصراع الطبقي أو عدسة داروين في التطورية

و أنشتاين في النسبية.

والاختلاف أيضا في النتائج ، فالتطورية الداروينية القائمة على الانتخاب الطبيعي نحو الأرقى يمكن أن تتحول إلى فاشية حين تطبيقها على مستوى الاعراق والسلالات البشرية ويمكن أن تتحول إلى ثورة بروليتارية ضد الاستلاب الرأسمالي للقيم الانسانية، فعالم مثل هذا تسكنه ماورائيات فكرية ثابتة في أصولها ولكنها خاضعة للتغير في معابر الرؤية».

باختصار يمكن القول أن ماورائية الأفكار الأوروبية الأساسية تتجه تدريجيا لتكوين نظام فكري يمكن تعريفه بلاهوت الأرض في مقابل اللاهوت المسيحي الذي حكم القرون الوسطى والذي كان يتجه إلى السماء ولو بمعارج خاطئة الاتجاهات كما سنبين لاحقا، بل أن اللاهوت المسيحي هو الذي أوجد الأرضي هذا كنقيض له حين لم يعد اللاهوت المسيحي قادرا على الترقي مع العقل الأوروبي منذ عصر التنوير وغير قادر في ذات الوقت على اكتشاف أصوله بشكل أكثر عقلانية.

فحين حول اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى الاله إلى بشر يتجسد في الأرض وبقيم معينة سرعان ما اكتشف الأوروبي أنه أكثر تطورا من ذاك البشر الاله، فتجاوزه واكتشف أن مدينة العلم في الأرض أرقى بكثير من مدينة المسيح في الفاتيكان، فالرجال الذين صلبوا بقرار بابوي يجسد مدينة الاله البشري، سرعان ما تحولوا إلى أبطال وقديسين وشهداء في مدينة التكنولوجيا الأوروبية المعاصرة، حتى بروميثيوس ذاك البطل الأسطوري الاغريقي الذي سرق سر إنشاء الحضارة من آلهة الأولمب لمصلحة الانسان قد أصبح أول قديس في التقويم المادي التاريخي.

عالم الغيب في الفكر الاسلامي

نعم ، قد قدم د. دسوقي سباعية محددة في (ذهنه هو) حول ماورائية العقل

العربي المسلم في مقابل تلك السداسية التي تشكل ماورائية الحضارة الغربية الأوروبية المعاصرة، غير أن الفارق يظل شاسعا وكبيرا بين جهدي التعريف. فالحضارة الغربية ـ تقريبا ـ قد توصلت عبر عديد من الدراسات والسيل اللامنقطع من التحليلات والكتابات عبر المناهج المختلفة إلى تحديد (هويتها الراهنة) أو ميكانيزم حركتها الذاتية الداخلية.

فالسداسية التي أوردها شوميتشر لاتختلف في إطارها العام عن أي منظور آخر يستخلصه الأوروبي من حضارته، ومهما تباينت الكتابات فبصمات داروين وفرويد وانشتاين وماركس وهيجل واضحة جدا، سواء تم تفريغ ذلك في سداسية ما كما فعل شوميتشر أو في أقل من ذلك كما حاول فعله كولن ولسن في كتابه الرائع (اللامنتمي) أو حتى (جون هرمان راندال) في كتابه حول (تكوين العقل الحديث) والذي أشار إليه د. دسوقي في معرض دراسته.. ولكن!

هل لدينا بعد ـ على صعيد التحليل الكافي لجملة المعطيات المركبة لذهنيتنا ـ ما يمكن الوصول به إلى حالة الملخصات التي توصل إليها المحللون الأوروبيون بعد عناء تحليلي طويل؟ وبمعنى آخر هل السباعية التي تشكل ماورائية ذهنيتنا هي فعلا السباعية التي طرحها د. دسوقي؟ وهي هل سباعية فقط ؟ ماذا يطرح لنا دسوقي هنا حول هذه السباعية؟

عالم الغيب في الفكر الاسلامي:

(١) الله واحد لا شريك له .. له الأسماء الحسنى ـ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير (الأنعام ـ ١٠٢).

(٢) غاية الوجود عبادة الله جل وعلا. وتتلخص العبادة في:

- التعبد بالروح
- التعبد بالشهوات
- التعبد بالجوارح

- التعبد بالعقل

- التعبد بالاجتماع الانساني

(٣) العوالم في الكون من حولنا عوالم صديقة.. تسبح لله وتكبر .. ولا نتعامل معها إلا بالحق . ومعالم هذا الحق هي:

- وجه الله

- الرحمة

- القصد والاقتصاد

- النفع العام

- العلم بسنن الله في الوجود

(٤) معيار الرجال هو التقوى ومعيار الأعمال هو نفعل الناس ومعيار النجاح هو مرضاة الله في النفس والناس والكون.

(٥) كينونتنا رافد متميز يعرف منه الناس يوم مولدنا ويوم موتنا ونؤمن ببعثنا وحسابنا وجزائنا، ونؤمن كذلك أننا سنقبل على الله فرادى وأن أعمالنا ستوزن بدقة إلهية.. ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ ﴿ألا تزر وازرة وزر أخرى﴾.

(٦) أدوات البرهان هي العقل والحواس والقلب.. فنحن نؤمن بالقرآن من خلال التناسق الداخلي للكتاب والاعجاز المذهل في كافة نواحيه واستلهام القلب.

(٧) مسؤولية الانسان في مساحة اختياره، أما (سعة) المساحة فجبر في علم الله لا نملك منه شيئا. (ص ٣٠ ـ ٣١).

الآن هل نجح د. دسوقي في الاحاطة بعالم غيبنا (ما ورائيتنا الذهنية)؟

هو نفسه لم يدع ذلك، وهنا نصه: «لقد حاولت أن أجمع في نفسي عالم الغيب كما أؤمن به. هل هذا الذي أؤمن به هو عالم الغيب (المرجو) في عقائد

الاسلام ؟ مبلغ علمي أنه كذلك ولكن الأمر يجب أن يكون موضع بحث دائم في المصدر الأساسي لعالم الغيب الاسلامي ألا وهو القرآن الكريم، فأي محاولة فردية لتحديد عالم الغيب من القرآن ستظل محاولة فردية يعتريها الخطأ والنسيان والضلال ومن هنا يجب أن يصبح عالم الغيب وتحديده الدقيق موضوع بحوث متصلة وربما سيتفق معي معظم الباحثين فيما صورته من هيكل عام لعالم الغيب الاسلامي ولكن يبقى بعد ذلك جهد كبير في إكمال الجزئيات لهذا الهيكل وإتمامه حتى يصبح مصدر إلهام ونقطة بدء في بناء حضاري نريده ص ٣٢».

يجب أن نتوقف هنا للتركيز على أمرين فيما طرحه د. دسوقي عن ما ورائيتنا الحضارية:

فأولا: قد أعطى هذا الطرح صفة (المرجو) وليس القائم في الواقع وهذا المرجو هو أشبه بمثال هيجل المطلق الذي تتجه إليه الحركة في نهاية المصير، أنه مرجو الآن (الواقع) ولكنه سيتحقق غدا (مثال) وما بين الواقع الراهن والمثال تكمن (حتمية ما) تجعل الواقع يتجه بالضرورة لهذا المثال الحضاري وليس لغيره.

وما يجعل هذا المثال حتميا هو اعتقاد د. دسوقي بذلك فيما نصه: (مبلغ علمي أنه كذلك)، وبلوغ العلم بذلك ـ هذا ـ قد استمده الدكتور حتما من تقمصه للقانون الذاتي من داخل القرآن الكريم والدكتور يطرح لنا أن ما بين هيكل عالم الغيب المرجو في القرآن والواقع بعدا شاسعا وهنا يتطلب منا الأمر مزاولة جهد مضاعف لتدقيق الاكتشاف: (وهذا المقاس قرآني / ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه إختلافا كثيرا﴾ (النساء ج ٤ / ي ٨٢ ـ ص ٣٣).

ثانيا: إذا كان عالم الغيب السائد مناقضا لعالم الغيب المرجو فلابد أن تنشأ في الأمة أجهزة للعمل على إلغاء هذا الزيغ بين السائد والمرجو، أجهزة تعمل

خلال التعليم والتربية مدركين أن إلغاء هذا الزيغ أمر يحتاج إلى وقت يمكن أن نجعله قصيراً عندما يتمثل عالم الغيب المرجو (في شخصية مبهرة) تشخص إليها الأبصار كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان خلقه القرآن).

هنا ـ كما يكتب د. دسوقي (واقع سائد) ثم (واقع مرجو) وما بينهما مرحلة (إنتقالية) ولإزالة ما بين الواقع والمرجو فإنه يتجه إلى (ظاهرة فردية) تتأسى بالخاتم الموقر الكريم ومن هنا تأتي نظرية (النفر / القدوة) التي طرحها الدكتوران سفر ودسوقي في كتابهم المشترك (ثغرة في الطريق المسدود) وطورها د. دسوقي إلى (نفر الفقه الحضاري) وإلى جانب ضرورة توفر الظاهرة أي النفر / القدوة يطرح د. دسوقي ضرورة توفر (الأداة) وهي هنا (أجهزة التعليم والتربية).

إذن (بتوافر النفر القدوة) وأجهزة التربية والتعليم نصل إلى مرحلة (عالم الغيب المرجو) كما تمثله د. دسوقي في سباعية عالم الغيب في الفكر الاسلامي.

الآن أمامنا أمران:

أولا: أن نناقش المفهوم الانتقالي للحركة التاريخية في القرآن الذي يعتبر د. سفر ودسوقي مصدرا لهما.

ثانيا: أن نناقش المدى الذي تعبر به سباعية د. دسوقي عن عالم الغيب الاسلامي بما يشكل الماورائية الذهنية في تركيبنا الذاتي.

المفهوم الانتقالي للصيرورة والتكوين في القرآن

دراسة هذا الموضوع تشكل في حد ذاتها رسالة أكاديمية مميزة ولكنني سأختصر الأمر في بضعة سطور ضمن هذا العنوان الفرعي، أما من يريد الاطلاع على مفهومنا فيرجى منه الرجوع إلى كتابنا بعنوان: (منهجية القرآن المعرفية) فالمفهوم السائد لدى الناس أن الله ـ سبحانه ـ إذا أراد فعل أمر ما فإنه يفعله في أقل من جزيئيات الثانية: ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ (القمر / ٥٠) وهذا

الاعتقاد صحيح وهناك من البراهين العملية ما يدل عليه كشق البحر حيث نجى قوم موسى وهلك قوم فرعون ولكن صحة هذا الاعتقاد تفترض (تصويبا) وليس (نفيا) فالله ـ سبحانه ـ يسبق هذه الآية الأمرية رقم (٥٠) بآية التقدير والتكوين ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (القمر / ٤٩) فهنا إشارة إلى (التشيؤ) أي تحول الأمر الالهي إلى (شيء) والشيئية تكوين والتكوين حركة وصيرورة أي (جعل) يتم كتبدل من بعد (خلق) فإذا دققنا لغويا وبلاغيا في آيات الأمر الالهي من زاوية العلاقة بالحركة و (الانتقالية) من الأمر إلى التشيؤ فإننا نكتشف ثلاث مراتب للفعل الالهي:

المرتبة الأولى: مرتبة الأمر.

المرتبة الثانية: مرتبة الارادة

المرتبة الثالثة: مرتبة المشيئة

وهذه المراتب تجتمع في صياغة قرآنية بلاغية لامتناهية الدقة في الآية التالية: ﴿إنما أمره / إذا أراد / شيئا / أن يقول له كن فيكون﴾ (يس /٨٢) فهنا تجتمع المراتب الثلاث (الأمر ـ أمره) ثم (الارادة ـ إذا أراد) ثم (المشيئة ـ شيئا).

ويتأكد هذا المعنى التراتبي العقلاني المرتبط بصيرورة التحول من الأمر إلى المشيئة عبر الارادة في آية أخرى: ﴿بديع السموات والأرض وإذا قضي أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾ (البقرة / ١١٧) فهنا (قضاء) و (أمر) وهناك (مسافة) بين الأمر الالهي والقضاء، ففي إبداع السموات والأرض وهو أمر إلهي فقد قضاه الله في ستة أيام أي ست جهات للإحاطة البنائية الكونية وليس أيام الساعات (فوق / تحت / شمال / جنوب / شرق / غرب)، فالأمر تحول إلى بناية كونية (راجع سورة فصلت / الآيات من ٩ وإلى ١٢ / حيث تم القضاء الالهي للأمر بنائية السموات في يومين ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾ (فصلت / ١٢).

إذن / فليكون بمقدور د. دسوقي تحديد ما أسماه «مسؤولية الانسان في

مساحة الاختيار، أما سعة المساحة التي يمارس فيها الانسان حرية الاختيار فمحددة بجبرية إلهية لا نملك من علمها شيئا» فعليه ـ من أجل التحديد ـ أن يميز ما بين العوالم الثلاثة (الأمر ـ والارادة ـ والمشيئة). وقتها لن تختلط عليه ولا على غيره من المسلمين تلك الفروقات التي تاه فيها الفلاسفة بين جهمية وأشعرية ومعتزلة حول الجبر والاختيار.

هنا نصل إلى النتيجة المطلوبة . وهي أن التحول مما أسماه الدكتور دسوقي من ما هو مرجو سائد إلى ما هو مرجو ـ في عالم المشيئة ـ إنما يتم وفق قوانين الصيرورة في جدلية تركيب المجتمع نفسه، فالعملية هنا أكبر من نظرية (النفر / القدوة) . ولكن للنفر / القدوة مكانة في هذا التحول متى نظرنا إلى (إرادة) الله من حيث ما يريده الله لا ما يشاءه فقط (هنا الفرق بين الارادة والمشيئة)، فالله (يضل من يشاء) لأن الأمر هنا راجع لقانون الاختيار الطبيعي في عالم الحياة الدنيا، أي عالم المشيئة، أما الله فإنه لا يضل بالارادة ولكن (يضلل) بمعنى مد المضل الذي يضلل من تلقاء ذاته. ﴿كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا﴾ (الاسراء / ٢٠)

فللنفر / القدوة حظوة عند الله بحكم الارادة، ولكن حين نتحول إلى أجهزة التربية والتعليم (كأداة) فإن التخطيط سيلتزم بالقوانين الجدلية لعالم المشيئة أي بالانتقال من خلال بحث (القوانين الذاتية للمجتمع العربي) مما هو سائد إلى ما هو مرجو وهذا ما دفع بالدكتور محمد جابر الأنصاري ـ من وجهة نظر مختلفة ـ إلى الغوص في الخلدونية، أما من جانبي فقد أوضحت التزاوج بين التغيير الذي يحدثه عالم المشيئة والتغيير الذي ينبئنا به الله ـ حول الكيفية ـ بواسطة الارادة المتزاوجة مع المشيئة في مؤلفي: «العالمية الاسلامية الثانية، جدلية الغيب والانسان والطبيعة وبالذات ما يتعلق بتجربة النبي موسى عليه الصلاة والسلام»[٨].

د. دسوقي ونظرية تفاعل المقاييس:

قد ميز د. دسوقي بين الماورائيات الغيبية في تكوين الحضارتين العربية والأوروبية، وهذه خطوة تحليلية هامة جدا، إذ من خلالها يفهم (النسق الحضاري) المميز لكل أمة. ولكن بقي البحث في (كيفية تفاعل) هذه الأنساق، أي الذهاب إلى خطوة متقدمة من بعد نتائج دراسات الدسوقي عبر (أنتروبيا) جيمي ريكفن) في نظرته الجديدة للعالم، وعبر دراسات (شوميتشر) التحديدية والنقدية وعبر محددات الدسوقي نفسه لعالم الغيب في فكرنا الاسلامي .. السؤال هو كيف يتم التفاعل؟

أشار د. دسوقي في معرض بحثه حول انتقال الأفكار إلى ما يمكن أن يعطيه توظيف قانون الديناميكية الحرارية في المجال الاجتماعي والانساني (ص ١٩) ثم أوضح دسوقي نفسه أكثر حين عمد لتلخيصات (د. روبرت ماجين) حول نمط القياسية لدى كل حضارة في علاقة الانسان بنفسه ومحيطه الاجتماعي والطبيعي، ليوضح لنا من جانب آخر (النسق القياسي) كظاهرة مضمنة في أصل النسق الحضاري، فدسوقي هنا قد أضاف نسقا آخر يتولد عن التطور (المادي) للحضارة القائمة أيضا على النسق المكون لماورائياتها الغيبية. فهنا (نسق مزدوج):

«ويتفاعل الناس مع ما أحدثوه بأيديهم من تمدين حتى يكتسبوا مع الوقت صفات محددة تتفق وطبيعة هذا التمدين وتتناغم معه.. فكما سيرى القارئ في حديثنا عن صناعة شرائح المايكرو إليكترونيك في وادي السليكون بالقرب من سان فرانسيسكو أن هذه الصناعة أحاطت بمخترعيها من شدة تسارعها وأحاطت كذلك بالنظام التعليمي في الجامعة، فما عاد قادرا على ملاحقة تطورها.. هذا التسارع في هذه الصناعة سينشئ تسارعا في الصفات العامة في المجتمع حتى تحدث ظاهرة جديدة تؤدي إلى الاتزان أو إلى الانهيار . فالذي

صمم الآلة البخارية لم يكن يتصور ما سوف تحدثه هذه الآلة في ميدان النقل والصناعة والزراعة .. وما ستحدثه هذه الآلة من تغيرات اجتماعية عميقة في الأسرة والمجتمع .. فكل إضافة تكنولوجية تحدث بدورها أثرا اجتماعيا يغير من نسيج المجتمع بسرعة أو ببطء.. وربما كانت هذه الاضافة التكنولوجية متعادلة أخلاقيا ولكن ما تحدثه من آثار يمكن أن يكون مدمرا للنسيج الأخلاقي في المجتمع».

إذن هل يحول (النسق القياسي) في علاقتنا بالمحيط الاجتماعي والطبيعي، وهو نسق رتيب الايقاع ويفتقر إلى الحيوية دون قدرات الأخذ والنقل للمنجزة العلمية والتعاطي معها؟ سؤال مهم للغاية. وكيف لنا أن نعدل صيغ تعاطينا مع هذا النسق القياسي؟

في البداية يطرح د. دسوقي، تلخيصات الدكتور (روبرت ماجين) لأبعاد قياسات (النسق الحضاري)، وهذا التقديم مهم لنخلص إلى المارد الذي أطلقه د. دسوقي في مرحلته الجنينية:

«بالطبع سيكون لكل تمدين مجموعة من المقاييس تصف الحجوم والأرقام والقدرات للفرد والمؤسسات، كما تصف معدلات التغير والآماد وسهولة الحركة واتساعها. ولقد لخص صديقنا الدكتور روبرت ماجين هذه المقاييس في مجموعتين:

أ. أبعاد مقدارية: (Magnitude Dimensions)

أ ـ ١) العدد: لنسأل من خلاله كم أو لنسأل عن التعددية في الأشياء أو في الناس أو في الاختيارات أو في المصنوعات أو في المؤسسات الاجتماعية.

أـ٢) الحجم: لنسأل من خلاله عن كبر الأشياء سواء كانت مصنوعات أو مدن أو تجمعات بشرية أو مؤسسات اجتماعية.

أ ـ ٣) القوة: لنسأل من خلالها عن ضخامة القدرة على تحقيق آثار معينة

عند الأفراد أو المنظمات أو المصنوعات أو المهن أو المؤسسات المختلفة من الأسرة حتى الحكومة.

ب ـ أبعاد وصفية : (Adverbial Dimensions)

ب ـ ١) التحركية: (Mobility) لنسأل من خلالها عن سعة الحركة وسهولتها للناس والمواد والمعلومات كما نسأل عن التحركات الاجتماعية رأسية وأفقية كما نسأل كذلك عن التحركات النفسية في معنى الذات ومعنى التقدير الذاتي.

ب ـ ٢) الآماد: (Span) لنسأل من خلالها عن طول البقاء للإنسان والمصنوعات والمنظمات الاجتماعية والأنماط الفنية والحضارية. كما نسأل كذلك عن ما تستغرقه النشاطات في المجتمع من زمن: زمن التخطيط وزمن الانجاز لمنشأ أو لعمل.

ب ـ ٣) المعدلات: (Pace) لنسأل من خلاله المعدل الذي تتم به العمليات المختلفة سواء كانت عمليات شخصية (مثل الاتصال الشخصي أو استقبال معلومات أو التعامل مع أدوات ومصنوعات أو نشاطات حياتية مثل العمل) أو كانت عمليات موضوعية مثل الاحساس بمعدل التغييرات البيئية (ص ٤١و ٤٢)».

بتطبيق هذه القياسات علينا سندرك أن المسافة كبيرة جدا بيننا وبين التعاطي مع سقف التطور العلمي (المادي) الراهن، فهل نقطع الأمل في اللحاق العلمي بالغرب، وكما يصف د. دسوقي حالتنا:

«إننا نتعرض في مصانعنا لأحدث وسائل التقنية وبين أيدينا أحدث الأجهزة الألكترونية ورغم ذلك فإننا نمر عليها مر السحاب.. لا نعيها ولا تؤثر في صناعتنا وكأنها لم تكن..». أليس ذلك دليلا على صحة هذه النظرية التي طرحناها حول تفاعل المقاييس والنظريات الاجتماعية شأنها شأن النظريات الطبيعية تقوم أساسا على كم كبير من المشاهدات والنظر فيها لاكتشاف القوانين الحاكمة والتي يمكن بها تفسير كل الأحداث المتفرقة.

ونحن وإن كانت مشاهداتنا تشمل جزءا صغيرا من تاريخنا الحديث إلا أنني أشعر أن إيحاءات هذه النظرية الاجتماعية سوف تكون هامة في التخطيط لكل فروع التمدين تخطيطا يقوم على الاستبصار بكل المقاييس الذاتية للإنسان العربي والمقاييس المحيطة للتمدين (الضاغط ص ٤٥».

قد عرض د. دسوقي هذه النظرية في إحدى الجامعات الأمريكية، انطلاقا من تصورات د. روبرت ماجين وأوضح إمكانية تطويرها من بعد الأخذ بها في حقل العلوم الاجتماعية لدراسة التفاعل بين القيم والمجتمع والمنجزة العلمية الحضارية، أو بقول أوسع المجال الحضاري القيمي للتفاعل في عصر التكنولوجيا:

«لقد عرضت نظرية تفاعل المقاييس في محاضرة في جامعة ستانفرد الأمريكية، وكان في المحاضرة إثنان من رواد الدراسات التي تعنى بالتفاعل بين القيم والمجتمع والتكنولوجيا. أحدهما هو الأستاذ الدكتور فينستي Walter (Vencinti) والآخر هو عالم الاجتماع الشهير (إليكس أنكلس) مؤلف كتاب «لتكون عصريا» وبعد المحاضرة سأل الدكتور فينستي الدكتور أنكلس عن احتمالية أن تكون هذه النظرية في تفاعل المقاييس قد طرحت من قبل في علم الاجتماع فأجاب بالنفي.

ومن هنا جدية هذه النظرية تدفعنا ـ كل الباحثين ـ لاكتشاف مناطق صحتها وتطبيقاتها..».

ولكنني أرى لهذه النظرية الجنينية وجها آخر للتوظيف الحضاري والاجتماعي، وهو وجه يستطيع د. دسوقي ـ بإذن الله ـ المضي لإنجازة، وذلك بأن نستخدم هذا المعيار القياسي لإحداث (خلل) في معاييرنا القياسية ضمن نسقنا الحياتي الراهن عبر أسلوب تربوي جديد يحول علاقة طلابنا بالعلوم إلى علاقة (اختبارية) وليس توظيفية وتلقينية فقط، أي أن نضع (قوانين المنجزة

لعلمية) أمام الطالب ونحثه على إعادة الانتاج لموضوعها. فالنظرية في حاجة .نى تطوير وظيفي بحيث تشكل القسم الثالث في علم التطور والتفاعل لحضاري.

فالقسم الأول محدد بدراسة الماورائيات الغيبية للأفكار والنسق الحضاري، والقسم الثاني محدد بدراسة (نسق المقاييس) ثم يكون القسم الثالث لاستخدام نظرية نسق المقاييس في تعديل نسقنا المعياري، فنحن ندرك الآن من خلال نسق المقاييس (برانية) علاقتنا بالتطور العلمي ومنجزاته، وما يتضمنه من وتيرة تفاعل عالية الضغط نفتقر إليها في حياتنا ومؤسساتنا بالرغم من اكتشاف مفكري لغرب لسلبياتها السلوكية، وفي هذا المجال يذكر د. دسوقي «هذا النوع من لتمدين بدأ يمارس إجهادات سلوكية واجتماعية على الانسان الغربي نفسه.. لانسان الذي صنع هذا التمدين.. فبدأنا نسمع صرخات مدوية لحكماء الغرب يتنادون فيما بينهم للتفكر في أسس جديدة للحضارة ذاتها ـ حتى أن بعض هذه لصرخات ينادي بالعودة إلى ما قبل الثورة الصناعية الأولى ـ ص ٤٣».

ثم يتساءل د. دسوقي: «ماذا يحدث عندما يحيط تمدين مقاييس معينة بانسان أو مجتمع مقاييس متباينة؟» وهنا نعكس سؤال د. دسوقي فنقول: «ماذا يكون عليه حال مجتمعاتنا إذا استمرت ضمن نمطيتها القياسية الراهنة والتي لا علاقة لها بالتسريع الحضاري؟». قد يرى د. دسوقي أن نخطط «لتكنولوجيا متوسطة بعد فترة حضانة ـ ص ٨٨». ولكن هذا مجرد اقتراح ولا يرتبط باستخدام قانون للتفاعل نستخلصه من نظرية المقاييس، فحتى تخطيطنا للتكنولوجيا لمتوسطة يحتاج في تنفيذه لتعديل نظرتنا القياسية. وهذا هو المجال الذي أريد من د. دسوقي تطويره بالذات. وهو مجال يحتمل التطوير لينتهي إلى إحداث لخلل) المطلوب في معاييرنا القياسية. ولهذا قلت أن د. دسوقي أطلق ماردا لم يتجاوز بعد مرحلته الجنينية.

إن دراسة نسق حضاري مفارق للحضارة الغربية، ولم ينشأ على وتيرتها في نسق مقايسه ولكنه يحقق تقدما بمستواها يمكن أن يعيننا كثيرا في اكتشاف كيفية تعديل أنساقنا القياسية، وأعني به النسق الياباني، كيف تحولوا من أمة تعيش ما قبل الصناعة إلى أمة مساهمة في الثورة التكنولوجية المعاصرة؟ فدراسة التبدل، وكيفية التبدل الذي أصاب نسق المقاييس الياباني يمكن أن يوضح لنا أبعادا اجتماعية تركب على نظرية (تفاعل المقاييس). ولا أريد أن أستبق نتائج مثل هذه الدراسات المطلوبة لأقول بأن المحرك الاجتماعي لتعديل نسق مقاييس كل المجتمعات ما دون مرحلة الصناعة والثورة التكنولوجية، إنما سيرجع إلى قدرات التحكم الموجه التي يمكن لقيادات المجتمع أن تمارسها، فكل حضارات الانجاز المادي وعبر التاريخ من أهرامات الفراعنة إلى أبراج بابل وسور الصين قد اعتمدت وتأسست على منطق التحكم الموجه لقوة العمل، وهذا التحكم الموجه لا يقوم به (النفر ـ القدوة) أو (نفر الفقه الحضاري ـ ص٦). فقد قامت به طبقات سخرت طاقة البشر خارج المقاييس الأخلاقية، وهذا ما فعلته الحضارة الأوروبية نفسها منذ سحق الأطفال في مناجم الفحم ونهب ثروات الشعوب المستعمرة وطاقة عملها وإنتاجها. أما نحن فنريد التطور الحضاري والذي يستدعي تعديل (نسقنا القياسي) ودون تجاوز الأخلاق والقيم، فإلى أي مدى نستطيع دفع مجتمعاتنا لقبول هذا التصور؟ وإلى أي مدى تحقق ذلك في التجربة اليابانية؟

إن على د. دسوقي بالذات أن يكمل هذه النظرية (تفاعل المقاييس) ويعطيها أبعادها الاجتماعية والحضارية ويستمد تاريخيتها، فيكون قد أضاف فعلا ما ينقصنا على صعيد التطور الحضاري والتغيير، واضعا بذلك لا الحركات الدينية فقط، ولكن قادة السياسة والفكر، أمام مهمات (البعث الحضاري) واكتشاف (القوانين الذاتية) للخروج من الأزمة الفكرية والحضارية. ود. دسوقي جدير بهذه المهمة.

صحيح أن د. دسوقي قد استشرف النموذج الياباني (ص ١١٥ ـ التقليد واستنبات التكنولوجيا)، ولكنه اكتفى بالوصف الشكلي للنتائج وعزم الياباني غير أن ما نسعى إليه ليس مجرد التقليد ولو كان التقليد مقدمة لما بعده، إنما نسعى إليه هو تفكيك النسق القياسي نفسه عبر نظرية علمية اجتماعية متكاملة تتخذ كمنهج في التطوير الحضاري، وخارج كل منطق قهري لا ينسجم مع ما ورائياتنا الفكرية، وبما أشار به د. دسوقي نفسه: «إذ ينبغي أن يعمل بعض أولي الفكر جادين من أجل بلورة أهداف تنموية وتربوية متميزة تتسق مع عالم غيبنا الذي نؤمن به ـ ص ١٢٨). ولكن ـ وهذا ما أقوله ـ ضمن ضابط منهجي ينتظم فعاليات المجتمع كلها في حركة حضارية محددة الاتجاهات والوسائل.

الهوامش

(١) د. محمد جابر الأنصاري ـ جريدة الخليج ـ الشارقة ـ الملحق الثقافي ـ تاريخ ٥/٥/ ١٩٨٦م ـ حوار مع دكتور الأنصاري.

(٢) د. طيب تيزيني ـ من التراث إلى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة ـ المجلد الأول ـ ص ٣٦٩ ـ دار ابن خلدون ـ الطبعة ٢ ـ ١٩٧٨م ـ بيروت.

(٣) حسين مروة ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ـ جزءآن ـ دار الفارابي ـ ط ١ ـ ١٩٧٨.

(٤) د. سيد دسوقي حسن ود. محمود محمد سفر ـ ثغرة في الطريق المسدود. (ملاحظة: تسلمت الدراسة من الدكتورين، دسوقي وسفر، وهي بعد مطبوعة على الآلة الكاتبة وعقبت عليها بعد أسبوع من ذلك بتاريخ ٢٥ مارس (آذار) ١٩٨٥ م واعتمد هنا على ذاك النص.

(٥) د. سيد دسوقي حسن ـ مقدمات في البعث الحضاري ـ ص ١٧ وما بعدها ـ ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ـ دار القلم ـ الكويت.

(٦) د. محمد أحمد محمود ـ جريدة (الصحافة) السودانية ـ تاريخ ١٩٨٥/٧/١٦م – مقالة بعنوان (المأزق الفكري لدعاة البعث الاسلامي) وتتصل أفكار د. محمد أحمد

محمود بمحاولات استرجاعه النقدية لتاريخانية التأسيس للدولة الاسلامية نفسها ضمن رؤية اجتماعية وتاريخية محددة، فأفكاره الأساسية تترابط لتلقي بظلالها على موقفه من الحركة الاسلامية السودانية (راجع دراسته: دولة المدينة الاسلامية العربية ـ الخليفة، الخلافة، وبشر بعد الجاهلية ـ مجلة كتابات معاصرة ـ المجلد الثالث ـ العدد ١١- آب /أيلول ١٩٩١م ـ ص ٨٢- ٩١). وقد نختلف معه في استخدام بعض الوقائع ـ وليس كلها ـ ولكننا نتفق معه حول أشكال العلاقات الاجتماعية والتاريخية في تلك المرحلة الأولى، فالقرآن قد نص على أنها كانت مرحلة (تأليف) للقلوب المتنافرة وليست مرحلة (توحيد) للقلوب.

(٧) د. رشيد مسعود ـ الفلسفة والأيديولوجيا ـ مجلة الفكر العربي ـ عدد ١٥ ـ أيار (مايو)- حزيران (يونيو) ١٩٨٠ ـ السنة الثانية ـ ص ٥٥.

(٨) محمد أبو القاسم حاج حمد ـ العالمية الاسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والانسان والطبيعة ـ مصدر سابق ـ المجلد الأول ـ ص ٣٨٨.

الفصل الثاني

مأزق الاغتراب والعدمية
في الفكر العلماني الليبرالي

تكتسب الدراسات التي قدمها الأستاذ الكاتب خليل علي حيدر حول: (نقد الصحوة الدينية تيارات الصحوة الدينية / النقد الذاتي للحركة الدينية من الداخل) والتي نشرت على صفحات الوطن الكويتية: (يونيو وأكتوبر ونوفمبر ١٩٨٤ /و أعيد نشرها في الكتاب الأول من سلسلة دراسات الوطن / ثم في يناير ١٩٨٥ ثم في أكتوبر ونوفمبر ١٩٨٥ / ثم مارس ١٩٨٦)، قيمة تحليلية بوصفها نموذجا (راهنا / آنيا) لنوع من الدراسات التي توضح كيفية محاكمة العقل الليبرالي للحركات الدينية ذات الالتزام الآيديولوجي. فالمقابلة تجري عبر كافة النصوص بين متهم تقليدي وممثل إتهام ليبرالي.

لا تعطي المقابلة النقدية التي أجريت الأهمية الحقيقية لهذه الدراسات ، فقد سبق وأن بدأ هذا النوع من الحوار الثنائي بين العقليات الليبرالية والعقليات الأستردادية الماضوية منذ مطلع ما حدد بمرحلة عصر النهضة (١٧٩٨ / ١٩٣٩) حيث ضخت أوروبا الصناعية المتقدمة بقيمها الليبرالية المعاصرة إلى داخل أحشاء مجتمعنا التقليدي (نواة أولية) حملت فكرها وبعضا من مؤسساتها السياسية والاقتصادية. وباستقراء للتاريخ القريب يمكننا أن نوازي ما بين مشروع خليل علي حيدر الليبرالي العلماني وما بين (لائحة اجتماع ٤/ ٤/ ١٨٧٩) كأول مشروع للحكم الدستوري الليبرالي العلماني قدمته القوى المصرية بما في ذلك

(هيئة العلماء) في مبتدأ الثورة العرابية (١٨٧٩ / ١٨٨٢) حيث تم تحديد (قضية الوطن واستقلاله وقضية شكل الحكم وأسلوبه بتحويل مجلس / شورى النواب / إلى (برلمان تشريعي) وفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية وتأكيد مبدأ إستجواب الحكومة أمام البرلمان والمطالبة بملكية دستورية وفرض قيود على إمكانات تسلط الأجانب على مصر). ويعني ذاك البرنامج إنهاء (الأسس الثيولوجية) للعمل السياسي.

التواصل من الطهطاوي إلى خليل حيدر

خليل علي حيدر أهدى كتابه (مستقبل الحركة الدينية / دراسات الوطن / ١٩٨٥) إلى الشيخ الجليل رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ / ١٨٧٣) مكرسا بذلك سيره على خطى الرائد الأول للعقلية الليبرالية ولكن غير العلمانية التي وجدت تجسيدها في لائحة ١٨٧٩، فالشيخ الجليل ينادي بنفس القيم بعد أن كان قد قرأ لفولتير وكونديياك وأنكب على العقد الاجتماعي لروسو وصبر على كتابات مونتسيكو، قد جاء الطهطاوي بأنفاس القيم الليبرالية وليدة الانتفاضة البرجوازية الأوروبية بتمثلات الثورتين الأمريكية في عام ١٧٥٠ والفرنسية في عام ١٧٨٩، جاء يحمل حق الذكاء الفردي في التأثير الحضاري، بعد أن أكد الذكاء الفردي قدراته عبر الثورة الصناعية الأم في بريطانيا، ومتسقا مع نتائج تطورية لعصر التنوير والنهضة في أوروبا، بتبسيط شديد، كان الطهطاوي رسول الثورة الأوروبية الانسانية البرجوازية بقيمها المضادة للاهوت وقدسية النصوص ما وراء العقل، وانفصام مفهوم المواطنية بين القنانة التابعة للأرض والسيادة المتعالية على المجتمع، كان يحمل قيم الانسان الليبرالي الخارج حديثا من قبضة الملكية والاقطاع والكنيسة والذي لم تأسره بعد ضغوط الاستلاب الرأسمالي الصناعي الحاد الذي يورث الملل والغثيان والعبث، كان الطهطاوي رسول (الاشراقة البرجوازية) بشكلها الانساني قبل تضخم الفردية الرأسمالية وميلاد النقائض

الطبقية، ولكن الطهطاوي لم يكن قط علمانيا.

خليل علي حيدر يحمل بعض قيم الطهطاوي تلك في صراعه مع الحركات الدينية في عام ٨٤ / ١٩٨٥ أي بعد قرن كامل من الزمان، وكمثل التمثلات الآيديولوجية لتلك المرحلة لا يمضي خليل إلى خيارات رأسمالية أو اشتراكية طبقية تتعدى السقف الانساني لتلك الحالة البرجوازية الوسيطة، هذ نصوص خليل: (أن الحل ليس في الرأسمالية الحرة ولا الاشتراكية المخططة ولا الفكر الديني السلفي، إنه في حرية تبادل الرأي واحترام المعارضة والإحتكام الى رأي الشعب ، إنه في الحكومة الديمقراطية القائمة على حكم حزب الأغلبية وحفظ حق المعارضة، إنه في التعاون بين كافة الاتجاهات ووضع البرامج المشتركة / الوطن ١٩٨٥/١/١٦) ثم يضغط خليل على أهدافه ليوجزها / حدا أدنى / في سطرين: (الالتقاء على برنامج للحد الأدنى في مجال توفير الحريات الديمقراطية وتطوير الاقتصاد الوطني والعربي / وتخليص المجتمع من آفات التخلف.[٢]

هنا نقطة التوحد الآيديولوجي بين الطهطاوي وخليل مع فارق القرن وفارق التناول والتأثير، فليس عجبا أن يهدي الطهطاوي كتابه، بل ليس عجبا أن يواجه خليل علي حيدر (سنقتصر على اسم حيدر) مجتمع الحركات الدينية بنفس ضربات اللسان السليط الذي واجه به الطهطاوي السودانيين الذي نفي لديهم لتأسيس أول مدرسة مصرية في الخرطوم عام ١٨٥٠، فقد انكب الطهطاوي هناك على ترجمة (تلماك) لفولتير وأراد أن يحدث تأثيرا في عقليات السودانيين المحيطين به محاولا أن يفعل في السودان ما عجز عنه ـ كما ظهر له وقتها في مصر ـ فلما رأى أن قلوب القوم شتى ، هجاهم بقصيدة منها:-

وما السودان قط مقام مثلي	ولا سلماي فيه ولا سعادى
ونصف القوم أكثرهم وحوش	وبعض القوم أشبه بالجماد
ولولا البعض من عرب لكانوا	سوادا في سواد في سواد

لا نريد لحيدر أن ينتهي إلى نتيجة الطهطاوي مع الحركات الدينية، فالذي يبدو لنا أن حيدر قد عالج الموقف من الحركات الدينية بموقف الطهطاوي الليبرالي الذي يجب أن يكون (متقدما) عليه، لا على المستوى الزمني ولكن على مستوى (النهج التحليلي) في التعامل مع الظاهرة الاجتماعية وضوابط التحول التاريخي.

لم يكن الطهطاوي يملك في تشكيل وعيه العقلي سوى (المقارنة بين الظواهر) الاجتماعية والحضارية الطاغية على السطح في المجتمع العربي ومقابله الأوروبي، كان (إنتقائيا) ما دون المنهج، فالمنهجية في الفكر حيث يكون النفاذ إلى (قوانين التطور الاجتماعي) هي مرحلة لاحقة في أوروبا نفسها على مرحلة الطهطاوي، أما بالنسبة لحيدر فإنها مرحلة سابقة فكان يجب أن يأخذ بها في كيفية نقده للحركات الدينية بوصفها جزءا من (كل اجتماعي وآيديولوجي) في مرحلة (تحول تاريخي) فلا يستفرد بها ذبحا وتنكيلا بمعزل عن مركب المجتمع التقليدي، فهناك بعض القوى السياسية العربية التي تطرح الديمقراطية الليبرالية شعارا لها في العمل السياسي / وهي الأخطر / بحكم مركباتها الطائفية والعشائرية والاقليمية، ونهجها الآيديولوجي، من الحركات الدينية التي تبدو متقدمة جدا على هذه القوى في كثير من الجوانب. فالحركات والتيارات الدينية لا تستمد إنحرافاتها من الدين أو من تربية عقلية في (دير مغلق) وإنما تستمد هذه الانحرافات بما فيها الانشقاقات السرطانية والمزاج السياسي الحاد والتسلط، من مركبات في (بنية الواقع) الاجتماعي والتاريخي ومن هنا تأتي مصداقية الهجمة التي أراد بها الأستاذ وائل الحساوي تهشيم مقولة حيدر المركزة على الحركات الدينية أراد بها الأستاذ وائل الحساوي تهشيم مقولة حيدر المركزة على الحركات الدينية وحدها، فالحساوي يجعل الانحرافات / قانونا عاما / ينطبق على الجميع: (نأتي لسؤال أخير نسأله الكاتب: إن كانت الحركات الدينية هي

بالبشاعة والفظاعة التي صورتها وهي خطر على مستقبل هذه الأمة يجب إبعاده، فقل لنا ما هو الحل لمشاكل أمتنا وكيف نستطيع النهوض بها من هذا الذل الذي ليس له حد؟ وما هي صفات هذه الطليعة المنصورة التي تقترحها لإنقاذ الأمة... إن كان جوابك بأن أيا من الأحزاب الموجودة اليوم في عالمنا الاسلامي والعربي هو الكفيل لذلك فإنك ستضحك الناس عليك، فيكفي ما جربناه ويكفينا شعارات، وضحك على الذقون..).[٣]

يستطيع حيدر أن يرد بأنه لا يقصد إلى بناء حزب أو (طليعة منصورة) وإنما يقصد إلى بناء (نظام ليبرالي علماني ديمقراطي) يستوعب الوسط واليسار واليمين، بما في الأخير الحركات الدينية نفسها، غير أن هذا الرد لا يلغي مصداقية هجوم الحساوي، فالواقع كله ينبت الانحراف وليست الحركات الدينية سوى بنية سياسية (فوقية) لما يجري في قاع المجتمع وفي جذره. والتحديد هنا يتجه إلى بنية الواقع التقليدي المتخلف الذي يأسر حتى الحركات التي تدعي المعاصرة والحداثة، والتي تستلهم النظريات العالمية دون أن تعرف بنيتها الفلسفية وخلفياتها الحضارية والاجتماعية، تماما كمن يرفع شعار القوى العمالية بمفهوم هلامي دون معرفة إتصال هذا الشعار بمركب جدلي في تطور المجتمع إتجاها إلى معنى (الطبقة) وليس وجود بضعة من الأيدي العاملة في الورش تعيش شكلا مختلفا من (أشكال الانتاج) ومن (علاقات الانتاج) ويتحكم بها قانون مختلف في توزيع العائدات (فائض القيمة). فمعظم الحركات اليسارية التي تدعي الاشتراكية لا تفهم فهما علميا دقيقا أو كافيا قوانين الجدلية في التطور التاريخي للمجتمعات، وقصور هذه الحركات اليسارية مستمد تماما كقصور الحركات الدينية من إستلاب الواقع التقليدي لفكرها ولتمثلاتها. فاذا كانت الحركات الدينية تنتهي لدى القشور فكذلك الحركات اليسارية وما بينهما قوى التيارات والحركات التقليدية التي تتدثر بليبرالية غير صادقة، لأن قيم

الليبرالية تتناقض تماما مع روحها الطائفي والعشائري والاقليمي والفردي المسيطر. فالأغلبية البرلمانية التي ينشدها حيدر للجميع لا تمارس - أي الأغلبية - من خلال هذه القوى بوصفها حكما (نسبيا) يأتي في (النظام) الديمقراطي مقيدا إلى (المؤسسات الدستورية) وإنما تفهم حكم الأغلبية / تبعا لتمثلات المجتمع التقليدي / بوصفه (حكما مطلقا) طالما تحققت الأغلبية (فوق البرلمان وفوق القضاء وفوق كل الأجهزة الأخرى).

إن السودان هو أحد النماذج الذي يقدم في تجربته البرلمانية كيفية التناقض ما بين قيم النظام الليبرالي كما ينادي به حيدر، والاحالة الواقعية التقليدية لمفهومية هذا النظام باعتباره حكم الأغلبية (مطلقا)، فالسلطة لا تفهم قط فهما نسبيا في علاقتها بالنظام الديمقراطي كنظام دستوري لكل المجتمع. إن المطلوب من حيدر أن يدرس جيدا كيف أن (الأغلبية) البرلمانية في ظل الدستور الديمقراطي الليبرالي السوداني قد عدلت بتاريخ ١١ / ١١/ ١٩٦٥ المادة (٤٦) والتي تنص على مؤهلات العضوية بشكل ديمقراطي لتفسرها تفسيرا لاهوتيا ثيوقراطيا أسقطت بموجبه عضوية ثمانية من نواب البرلمان المنتخبين، حيث طردوا بواسطة النواب الآخرين من داخل البرلمان بتاريخ ٢٩ / ١١ / ١٩٦٥. هنا تحولت الأغلبية إلى سلطة مطلقة فوق الدستور لأن مفهوم السلطة في الواقع التقليدي ظل هو مفهومها كما هو في واقع الطائفة والعشيرة. وهنا يأتي الدور على (المؤسسات الدستورية) التي يفترض فيها أن تحمي (النظام الديمقراطي) نجد أن من مارسوا حكم الأغلبية بوصفه (سلطة مطلقة) يرفضون رفضا باتا الإلتزام بقرار المحكمة العليا القاضي ببطلان طرد النواب لبعضهم البعض، وقد صدر قرار المحكمة العليا في ٢٣ / ١٢/ ١٩٦٦، فنظر إليه الوزراء وضحكوا، فما كان من رئيس الهيئة القضائية سوى تقديم إستقالته في ٢٥/ ٥/ ١٩٦٩.[٤]

لم يكن الصراع في السودان طائفيا محضا ضد النظام الديمقراطي، فالحزب

الـذي تصـدر تعديـلات الدسـتور وعمليـة طـرد الـنواب هـو (الحـزب الوطنـي الاتحـادي) الـذي يعتبر حـزب (الطـبقة الوسـطى) والمثقفيـن المعاديـن للطائفيـة بزعامة الراحل إسـماعيل الأزهري، وقـد جئـت بهـذا (النموذج) ليتأكد لحيدر أن الحركات الدينـية لا تشـكل نشازا في إيقاعات واقع تقليدي يفرز على السطح السياسي تيارات وحركات مختلفة بتمثلات (ماضوية) عامة. فالمطلوب محاورة (العقل الديني) في إطار العقل الاجتماعي كله ضمن مرحلة التحول مع التنبيه إلى من هـم أكثر خطورة على الديمقراطية من الحركات الدينية، فالحركات الدينية إذ تتقمص بشكل عصابي الحاكية (اللاهوتية) ظنا منها أنها الحاكمية (الالهيـة)[٥] فإنها ليسـت أكثر خطرا من أولئك الذين يمارسون حكـم (الأغلبية) بمنطق تقليدي متخلف ينزع للسيطرة (المطلقة) في نظام يقدمونه للناس بأنـه (ديمقراطي) وأساس الانحراف محفور في بنية الواقع التقليدي وليس في الشعارات. فمحاكمة الحركات الدينية بالكيفية التي مارسها بها حيدر فيها الكثير من جوانب التعسف.

حيدر لا يستخدم ملكاته المنهجية في النقد:

إننا لا نعلـم الأسـتاذ حـيدر جديـدا، إن واقع نصوصه يكشـف عن أصـول معرفـته لكيفـية الـنقد المنهجـي ولعـدم الـتماثل ــ بالضـرورة ــ بيـن (الـنظام) الديمقراطي وبنية الواقع المتخلف إقتصاديا واجتماعيا وفكريا: (فإن الضـمان الأكيد لاستمرار الحريات السياسية والقانونية إنما هو الشعب ودرجة وعيه، لا المواثيق المكتوبة وهنا يكمن الفرق بين شعوب وشعوب)[٦]. فبنية الواقع هي التي أعطت الحركات الدينية كما أعطت غيرها من الحركات هذه التمثلات النقيضة للحياة الليبرالية الديمقراطية ونظمها، وليس مجرد الشعارات والنصوص المستخدمة. فالمطلوب هو وضع الحركات الدينية في إطار (النقد الاجتماعي الكلي) بهدف إيجاد ذلك (الشعب) الذي ركز عليه حيدر، وإيجاد (درجة وعيه)

وليس (المواثيق المكتوبة) تماما كما ذكر حيدر.

المسألة المباشرة التي ننتقل إليها هي التساؤل عن كيفية إيجاد هذا الشعب وهذه الدرجة من الوعي التي تحمي المواثيق المكتوبة؟ هل هو الأسلوب الوعظي والخطابي؟ كأن يقول حيدر كما قال: (أن الحركة الدينية مطالبة بإعادة النظر في الكثير الكثير من الكتب والمنشورات المتداولة حاليا، ولابد من أن يتصدى كتابها لانتقاد التوجهات التسلطية والمقولات الديكتاتورية وبالذات في مؤلفات سيد قطب .. إن الحركة الدينية مطالبة بالانفتاح على الفكر الغربي والشرقي المعاصر، وبالذات / الفلسفة والاقتصاد السياسي وعلوم الاجتماع والأنثروبولوجيا ونظريات ومشاكل التنمية والتخلف. فكل إبتعاد للحركة عن منهج سيد قطب أشرس أعداء الثقافة في القرن الثالث عشر الهجري، فيه أعظم الخير والبركة، وستظهر نتائجه / في المستقبل القريب / خيرا وبركة في كل مجال.. إن الحركة الدينية في عموم الوطن العربي مطالبة حقا / بالتواضع والايمان بالتعددية السياسية وتنوع الآراء وحرية المعارضة وحتمية تعايش الأفكار والآيديولوجيات والأحزاب المختلفة مادام الحكم هو الجمهور وصناديق الاقتراع.. ومادام الحكم هو الجمهور وصناديق الاقتراع، ينبغي للحركة الدينية أن تدفن وإلى الأبد مقولات (حزب الله) و (حزب الشيطان) وفكرة (الجاهلية) و (المنهج الرباني) ... فهذه كلها مصطلحات قطبية ما كان لها / معنى ذات يوم / ولن يكون لها معنى في المجال السياسي وتنوع الاجتهادات حول مسائل التنمية والتخلف وغيرها، وما فيها وما بينها من أخذ وعطاء).[٢]

هذه المصطلحات التي يسميها حيدر (قطبية) هي مصطلحات قرآنية محددة باللفظ والمعنى. مصطلح (حزب الله) يرد ثلاث مرات في القرآن العظيم: ﴿ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن / حزب الله / هم الغالبون﴾ (المائدة / ٥٦). وسورة المجادلة تجادل حيدر بإيراد المصطلح مرتين : ﴿لا تجد قوما يؤمنون بالله

واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم أولئك كتب في قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها/ رضي الله عنهم ورضوا عنه / أولئك / حزب الله / ألا إن / حزب الله / هم المفلحون ﴾ (المجادلة / ي٢٢).

أما مصطلح (حزب الشيطان) فيرد في القرآن مرتين: ﴿استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك / حزب الشيطان / ألا إن / حزب الشيطان هم الخاسرون ﴾ (المجادلة /١٩). أما مصطلح (ربانيون) فهو يطلق بنص القرآن على فئة متميزة من الفقهاء الذين يأتون الفقه عبر العبادات وليس عبر النظر العقلي فقط: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا / والربانيون / والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله ﴾ (المائدة / ٤٤).

ويبقى لنا مصطلح (الجاهلية) وهو مصطلح قرآني يأتي ذكره مقيدا إلى حالات محددة: (ظن الجاهلية / آل عمران / ١٥٤) و (أفحكم الجاهلية / المائدة / ٥٠) و(تبرج الجاهلية / الأحزاب/ ٣٣)و (حمية الجاهلية / الفتح / ٢٦) فكل هذه المصطلحات ليست بقطبية وإنما هي قرآنية ولا يمنع هذا أن المرحوم سيد قطب وكثير من الكتاب قد استخدم (حكم الجاهلية) للتعبير عن حالة غير مرضية للمجتمع المسلم المعاصر في مقابل تشبية مماثل لما كان عليه العرب قل الاسلام غير أن التعبير لا ينطبق على الحالتين المعنيتين فحكم الجاهلية يأتي في سياق آية تتجه إلى المجادلة بين الرسول الكريم واليهود الذين تمسكوا بالتوراة المحرفة كمنهج لهم، فالاشارة إلى اليهود وليس إلى العرب لأن العرب لم يتعارفوا على (منهج حكم) قبل الاسلام وإنما هي (مجموعة أعراف وتقاليد) لم تتخذ صفة (التشريع / حكم). (يرجي مراجعة الآيات من ٤٣ وإلى ٥٠/ المائدة /ح٦) فالحوار كله يتجه في هذه الآيات إلى اليهود والنصارى ولا علاقة له بالعرب ولا بجاهليتهم (الأولى) قبل الاسلام ماعدا حمية الجاهلية وتبرج الجاهلية.

بعد هذا التوضيح نعود إلى القول بأن حيدر قد اتجه للحركات الدينية لتغير ما بها بأسلوب خطابي وعظي محددا لها ما يجب أن تقرأه، والأهداف الديمقراطية الليبرالية التي يجب أن تلتزم بها، فهذا القول كان يمكن أن يقوله الطهطاوي في عام ١٨٧٣ وليس حيدر بعد قرن منه في عام ١٩٨٤، وذلك لأن حيدر قد ملك مالم يملكه الطهطاوي وهو (كيفية التحول) بالحركات الدينية لتصل إلى هذه الأهداف عبر سياق جدلي تطوري.

بالخطاب الوعظي المقترن بطرح الأهداف (القادمة). حاول خليل علي حيدر نقل الحركات الدينية من واقعها التقليدي إلى واقعه هو الليبرالي العلماني وبشكل انتقائي كامل، أما كيفية العبور (البرزخي) بين ما هو قائم وما هو مأمول ـ خارج الخطاب الوعظي ـ فقد بقيت في حدود (قطيعة عدمية) لا تريد أن تكتشف (قوة الدفع والتثوير) داخل التراث عبر (التبني والنقد) كما فعلت التجربة الحضارية الأوروبية نفسها التي يتبنى حيدر نتائجها ولا يتعامل مع السياق التاريخي والعقلي الذي أدى إلى هذه النتائج.

إن القضية هنا لا تختص بنقل حجارة من موقع تاريخي إلى موقع تاريخي آخر، إنها قضية أحداث تحول داخل مجتمع إنساني من واقع إلى واقع أي أنها (عملية تغيير جدلي) تتجه إلى (داخل مكونات التركيب) أي بالتفاعل النقدي الايجابي مع ما يمكن تسميته(بقدرية تاريخية كاملة).

حيدر يدرك ذلك إن لم يكن كليا فجزئيا على أقل تقدير، ويتضح إدراكه في نوعية الدراسات التي طالب الحركات الدينية الأخذ بها والتعلم منها، فبعد أن نصحها حيدر بالانفتاح على الفكر الغربي والشرقي نجده يحدد نوعية هذه الدراسات: وبالذات الفلسفة والاقتصاد السياسي وعلوم الاجتماع والأنثروبولوجيا ونظريات ومشاكل التنمية والتخلف.

هذه الدراسات قد انطلقت في مجموعها منذ منتصف القرن التاسع عشر (عصر الأيديولوجيا والفلسفة العلمية) لتعطي (منهجا لقراءة الحركة الاجتماعية من الداخل وفق متاحات قوانينها العلمية) فمطالبة الحركات الدينية للأخذ بها إنما تعني مطالبتها بالتحول من طبيعة تفكير معين قائم على (القدرية اللاهوتية) إلى طبيعة تفكير آخر قائم: إما على جدلية التفاعل بين (القدر والانسان) بشكل (إيماني عقلاني) وإما على التفاعل الجدلي بين الانسان والواقع وبشكل مادي بمعزل عن الايمان العقلاني، فالنظريات التي تطرح مشكلات التنمية والتخلف لا تقول لنا بتفكيك مصنع في ألمانيا وإعادة تركيبه في الكويت أو السودان مثلا وإنما تقودنا لاستقراء الواقع بكل ما فيه إستقراء علميا دقيقا لمعرفة أسباب التخلف داخل البنية العقلية والأخلاقية للمجتمع نفسه.

هذا على الأقل ما يفعله (إيف لاكوست) في كتابه الذي يعتبر من أهم مراجع دراسة المجتمع المتخلف، والصادر تحت عنوان: «العالم الثالث أو جغرافية التخلف، ترجمة عبد الرحمن حميدة» وهو المرجع الموازي لدراسات «بول باران» في هذا الاتجاه وكلها تنزع لدراسة أسس التغيير من الداخل وفق مفهوم (دينامية التحول). فإذا كان علم الأنثروبولوجيا هو محاولة تفسير للمحيط البيئي الذي يركب الانسان وسلوكياته العقلية والأخلاقية. فإن علم الاجتماع يكتسب قيمة تحويلية وليس تشريحية فقط ومن هنا أدرج البعض ماركس في قائمة علماء الاجتماع الذين ينشدون فهم «قانون الظاهرات» في التحول الاجتماعي وليس اتخاذ «موقف محدد» ترفع بموجبه شعارات الانتقال من موقع إلى موقع كما رفعها حيدر.

دعونا نتأمل هذا المقطع الذي نشرته مجلة «الرسول الأوروبي» الروسية التي كانت تصدر في بطرسبرج ـ عدد مايو ١٨٧٢/ ص ٤٢٧ ـ ٤٣٦، حول «طريقة

تفكير كارل ماركس» والتي ضمنها ماركس الجزء الأول من رأس المال كدلالة على طبيعة تفكيره الذي مضى الناس إلى شعاراته دون الأخذ بكوامنه للتعرف على أزمته في بعد آخر:

«ثمة شيء واحد يشغل ماركس: وهو أن يجد «قانون الظاهرات» التي يدرسها وليس فقط القانون الذي يتحكم في شكلها «المتوقف» وفي إرتباطها الذي يمكن ملاحظته خلال برهة معينة من الزمن، لا، فالذي يهم ماركس، فوق كل شيء إنما هو قانون تغيرها، قانون نموها، يعني قانون إنتقالها من شكل إلى شكل آخر، من نظام إرتباط إلى نظام آخر ، وحين يكتشف ماركس هذا القانون، يفحص بالتفصيل النتائج التي يظهر بها في الحياة الاجتماعية».

إذن شيء واحد هو «قانون الظاهرات» الذي يعني إنتقالها من شكل إلى شكل آخر بهدف التغيير، والتغيير يعني في هذه الحالة التفاعل مع قوى التغيير داخل ما هو قائم وليس القفز فوقه بعدمية خليل علي حيدر.

العدمية وتثوير التراث

وقف حيدر في قمة المكان الآخر ، داعيا الحركات الدينية إليه دون أن يتعامل نقديا أو فلسفيا مع خلفياتها العقائدية الدينية والتراثية، النصوص والمفاهيم التي تلبست النصوص، ومع رفض كامل للعناية بجهد المقدمات التي تنزع للتعامل مع هذا الموروث الديني بمناهج معرفية وتحليلية متقدمة.

هذا نص حيدر: «إلى جانب هذا وبالرغم من وحدة الآمال والآلام، تنقسم الحركة الدينية العقائدية نفسها إلى تيارين رئيسيين : التيار المحافظ وهو الذي يحاول البقاء وفيا للأطروحات الدينية التقليدية وللتعريفات الفقهية وللحدود السنية المتعارف عليها في التعامل مع العقائد والعبادات والمعاملات . وهؤلاء خصوم الطرح الاسلامي الثوري على تفاوت في الشدة والوضوح. ثم التيار الثوري ويضم عادة الشباب الجدد وبعض القدماء المصدومين، وبالذات مثقفي

ومتعلمي الطبقة الوسطى ممن يميلون إلى التفسير الثوري للدين ويحولون تطوير الأفكار الدينية ليجعلوا منها أيديولوجية صدامية ضد الطرح الليبرالي عموما والماركسية على وجه الخصوص، وهم عادة إنتقائيون في إختيارهم لعناصر الفكرة الشمولية التي يحملونها ويميلون إلى التشكيك في تفسير كل آية أو تكذيب أو جرح كل حديث لا يتطابق مع مذهبهم الثوري في فهم الدين، وهكذا يتحولون في السياسة إلى جماعات قريبة في فكرها من أفكار الخوارج بالنسبة للإمارة والرئاسة، أما في الاقتصاد فيميلون إلى تعزيز سلطة الدولة ويصلون أحيانا إلى تخوم المذهب الفوضوي أو الاشتراكي الطوباوي».

لماذا يشن حيدر هجومه على هذه الفئة بالذات؟ ولماذا يربط بينها وبين الطبقة الوسطى تحديدا ودون أن يعرف الاختيارات المفهومية المحددة لطبقة وسطى بعينها في واقع بعينه؟ هل هي أي طبقة وسطى في أي مكان في العالم وبأي أفكار، بما في ذلك الطبقة الوسطى الفرنسية التي استوعبت نهايات عصر التنوير والثقافة الانسانية البرجوازية ومنحت حيدر القيم الليبرالية العلمانية التي يدافع عنها أثر إنتصارها في الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩؟ هكذا تمضي المصطلحات الطبقية دون تحديد»!

ثم ماذا يقصد حيدر بالانتقائية ؟ فإن كانت الانتقائية هي قطف زهرة من كل بستان دون التقيد بوحدة التصور المفهومي في إطار أيديولوجي محدد فماذا تكون عليه صفة أفكار حيدر الذي ينادي بمجتمع لا هو بالاشتراكي ولا هو بالرأسمالي؟ فهو يقول «إن الحل ليس في الرأسمالية الحرة ولا الاشتراكية المخططة ولا الفكر الديني السلفي» فالانتقائية هنا أيضا غير محددة تماما كالتوفيقية والتلفيقية والتوسطية ثم ما هي العلاقة الاتساقية بين هذه المقاطع المتعددة من تعزيز سلطة الدولة ثم تخوم المذهب الفوضوي ثم الاشتراكية الطوباوية.

قد اشتد الغضب بماركس في يوم من الأيام فقال لست ماركسيا وما ذلك إلا لأثر الفوضوية في إستخدام المصطلحات بالفوضى، وبالرغم من أني لا أتبنى المادية الماركسية كأساس لتفسير النظام الكوني إلا أني أعتقد بقيمة القانون الاجتماعي التطوري في علاقته بجدلية الانسان والطبيعة من جهة والانسان وعالم الغيب من جهة أخرى «جدلية الغيب والانسان والطبيعة» كما أوضحتها في مؤلفي «العالمية الاسلامية الثانية».

إن هجوم حيدر علي هذا الذي أسماه «التيار الثوري» إنما يعكس «عدمية» حيدر المنقطعة عن التفاعل مع إيجابيات التراث والدين بمنهج معرفي غير أيديولوجي متقدم بهدف تنمية قوى الدفع الحضاري ومن داخل دينامية المجتمع وفقا لقانون تطور الظاهرات الاجتماعية ولو اتخذ حيدر هذا الموقف العدمي على نحو ذاتي ودون التعرض للحركات الدينية لقبلنا به ولكن أن يتخذ هذا الموقف وهو في حال النقد السلبي لهذه الحركات ودون أن يتفاعل مع إيجابيات الدين والتراث الذي تستند إليه فهذه قمة العدمية.

بل وأن يتخذ حيدر موقفا هجوميا من أولئك الذين يتخذون موقف التقدم من داخل الدين والتراث فإنه يتحول ـ عبر هذا الموقف ـ إلى موقع هو الأخطر على حركة التقدم التاريخي من الحركات الدينية نفسها التي يهاجمها أحيانا ويتهجم عليها في كثير. مثال عدم تمييزه بين المصطلحات القرآنية والمصطلحات «القطبية».

الاستلاب الماضوي للنص الديني

لو كان حيدر قد اكتفى بالعدمية السلبية في مواجهة الحركات الدينية التقليدية حتى لا يلج إشكاليات التعامل مع التراث في عصر يريد أن يكرسه للإنطلاق الحضاري دون اثقال سلفية لكان ذنبه الثوري أخف وطأة، ولو كان حيدر قد اكتفى بنقد إنتقائية المفكرين الاسلاميين المعاصرين لكان ذنبه الثوري

أيضا أخف وطأة. ولكن حيدر يمضي لأن يقدم الدين والتراث على طبق من ذهب للقوى التقليدية وهذا نصه: «كلنا يعرف أن المساواة المطلقة التي يتحدث عنها التيار الثوري الاسلامي غير صحيحة شرعا والآيات والأحاديث تتحدث بوضوح عن تفاوت الدرجات والفقر للاختبار في الدنيا والرزق بغير حساب لمن يشاء سبحانه وكلنا يعرف أحكام الملكية وانتزاع الملكية في الاسلام وأن مبالغات الدكتور علي شريعتي ومثاليات المطهري وتهديدات سيد قطب بانتزاع الملكيات وإعادة توزيعها والاقتصاد الطوباوي الذي رسمته ـ ولا تزال ـ كتب القرضاوي وبني صدر والأصفي وعبد السميع المصري ومحمد الفنجري وأبي السعود وغيرهم هي على الأغلب لاجتذاب الشباب وبالذات الفقراء منهم للحركة الدينية.. إن إلقاء نظرة على أبواب المعاملات في كتب الفقه الاسلامي تبين لك أن هذه الجمهوريات الاسلامية الثورية أو أنظمة العدالة الاجتماعية المطلقة التي يتحدث عنها كتاب هذه الجمهوريات الاسلامية الثورية وأنظمة العدالة الاجتماعية المطلقة التي يتحدث عنها كتاب التيار الديني العقائدي ما هي حقا وصدقا سوى مبالغات ورفض ساذج للتراث الاسلامي باسم الاسلام».

هنا «وثن» ـ من وثن ـ حيدر المفاهيم التاريخية والماضوية المحيطة بالنصوص الدينية ولأنه يعلم أن المفاهيم التي أحاطت بالنصوص تفسيرا أو تأويلا تعطي المعاني التي ذكرها بما يقطع من تواصل الدين مع النهضة والمعاصرة فإنه قد أغلق تماما لا على جهود المفكرين الاسلاميين المعاصرين لإعادة إكتشاف النص من جديد على واقع العصر وبما يتيحه النهج القرآني المجيد نفسه، بل وأغلق على أدنى متنفس فيه رائحة التجديد ولو قام بإطلاقه مفكرون مدرسيون في الصف التقليدي.

ماذا تكون النتيجة في مثل هذه الحالة التي ينتهي إليها مشروع حيدر؟

إن الجماهير لتفضل أن تتمسك بالشرعية القدسية للنصوص الدينية كما

فسرت لها في مرحلة ماضوية وأن تلتزم جانب القيادات التقليدية من بعض قيادات الحركات الدينية، فحيدر يصر على عدم منح الجماهير قدرة التطور والتغيير من داخل ما هو متاح لها في نصوصها المقدسة وتراثها، وأن حيدر يخوض معركة تثبيت المعاني الماضوية للنصوص الدينية وهو بهذا الموقف يخدم أكثر التيارات تخلفا في الحركة الدينية ثم يأتي لنقدها فيما بعد وجوهر الخدمة التي يؤديها أنه يضع الجماهير بين حدي الكفر أو الاتباع المقلد التقليدي إلتزاما بالمعاني الماضوية للنصوص، فيقدس الفهم الماضوي للنص بنفس درجة تقديس النص وكل ذلك بهدف شق الطريق باتجاه «إغتراب علماني ليبرالي عدمي» لا علاقة له بجذور الشخصية ومركباتها.

يرى «حيدر» أن «المساواة» التي يتحدث عنها التيار الثوري الاسلامي غير صحيحة شرعا، والآيات والاحاديث تتحدث عن تفاوت الدرجات، وبمعنى آخر فإن الاسلام دين يقوم على الطبقية.

بالطبع لست من دعاة ما يسمونه «التيار الثوري» أو «اليساري» حيث التزم منهجية معرفية ذات دلالات محددة من فهم القرآن[٨]، وما كتبه حيدر حول تعددية التفاوت الطبقي مردود عليه.

مثال أول: نشوء الطبقات ومكونات الاستعباد البشري

علميا لا يمكن فهم أهم جانب في التكون الطبقي خارج نظرية «فائض القيمة»، فإذا رجعنا للمفهوم القرآني حول التفاضل في الرزق نجد أن هذا المبدأ مضمن في صلب الآية التي تقول:

﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ماملكت أيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون﴾ (النحل / ٧١)

الاشكالية التراثية هنا أن تفسير هذه الآية قد إتجه إلى مطلق التفضيل ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق﴾ فجعل الأمر من صميم الارادة الالهية في

حين أن الله قد قيد هذا التفضيل إلى «سببية» والسببية لاتكون إلا في عالم «المشيئة» وقد نص عليها الله ـ سبحانه ـ بالقول:

﴿فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ماملكت أيمانهم فهم فيه سواء﴾.

فنحن هنا أمام أمر «يرد» إلى آخر، والرد هو إرجاع الشيء إلى أصله المأخوذ عنه، إلى مصدره، والمصدر هنا ﴿ماملكت أيمانهم﴾ أي القوى البشرية المملوكة وفق «علاقات الانتاج» العبودي. فلو رد الرزق الذي تفاضل به الملاك إلى مصدره ينتفي فائض القيمة المركز لدى المالك فتكون النتيجة مساواة بين الطرفين «فهم فيه سواء».

هذا مفهوم مستمد من المرجعية القرآنية للتفاضل الطبقي، غير أن إستمداد هذا المفهوم من القرآن الكريم لا يتم إلا بإدراك سابق لمفهوم فائض القيمة والنشوء التاريخي والاجتماعي للطبقات.

ولا ينتهي تحليل هذه الآية ـ بأسلوب المعرفة الحديثة ـ وليس بأسلوب وأدوات عصر التدوين ـ لدى حدود تضمين مبدأ (فائض القيمة)، وإنما يستمر وفي نفس سياق سورة النحل ليكشف عن الفارق المفهومي بين العبودية لله والعبودية للبشر، ففي ثنايا هذا الفارق المفهومي يكشف الله عن عناصر تكوين المجتمع البشري ثم يربأ ـ سبحانه ـ بذاته وبعبيده من تمثل هذا المفهوم.

يبدأ القرآن بنقد ظاهرة إستعباد البشر لبعضهم البعض:

﴿ويعبدون من دون الله ما لايملك لهم رزقا من السموات والأرض شيئا ولا يستطيعون﴾ ثم ينبه إلى خطورة مماثلة عبودية الانسان لله بعبودية البشر لبعضهم: «فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (النحل/٧٤) فما هي المفارقة في عناصر العبودية، بين تلك التي لله وتلك التي للبشر؟

﴿ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون • وضرب

الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾ (النحل/٧٥-٧٦).

إن من خصائص عبودية الانسان لله أن الله ـ سبحانه ـ هو مصدر العطاء، هو مصدر الانتاج، والانسان هو الذي يأخذ ويتملك هذا العطاء وينفق منه بقوة التملك، سرا وجهرا، في حين أن العبد المملوك للبشر، وهو مصدر الانتاج في هذه الحالة، ليس حر التصرف في عائد إنتاجه (لا يقدر على شيء) في مقابل عبد الله المالك لحرية التصرف في إنتاج مصدره الله.

وتتسع المقارنة لما هو أخطر، فالعبد المملوك للبشر المستلب الانتاج لصالح مالكه هو عبد مستلب الحرية «أبكم» ليس له أن يفصح عن رغباته أو آرائه، وكذلك لا يملك حرية التصرف «لا يقدر على شيء» ثم أن علاقته بمالكه علاقة تبعية «كل على مولاه».

وتتسع المقارنة لما هو أكثر خطورة، فبما أن علاقة المالك بعبده المملوك تقوم على مصادرة الرأي وكبت النزعات وإستلاب عائد الانتاج فإن طبيعة هذه العلاقة تكشف عن كوامن الاستحواذ لدى طبقة المالكين فحتى إذا ماوجهوا عبيدهم نحو نشاط معين فإن هذا النشاط وبالضرورة لن يتسم بالخير «أينما يوجهه لايأت بخير» وكيف ينتظر من طبقة ملاك العبيد أن توجه نحو الخير في وقت تستمد وجودها من التحكم في الآخرين؟.

وبكلمات محددة توضح لنا المرجعية القرآنية الكونية:

أ) أن التفاضل في الرزق مقيد إلى سببية نشوء الطبقات القائمة على تركز فائض القيمة بأيدي طبقة الملاك على حساب العبيد أو المنتجين وهذا نقد لعلاقات الانتاج.

ب) أن الاستلاب الاقتصادي للعبيد يستتبعه إستلاب اجتماعي وسياسي

وفكري، فالعبد أبكم ولا يقدر على شيء وكل على مولاه.

ج) أن الاستلاب الاقتصادي والمستتبع بإستلاب اجتماعي وسيسي وفكري يؤدي إلى تركيز هيمنة الطبقة المالكة على مقاليد التوجيه ـ السلطة بحيث توظفها بما يتسق مع تكوينها «أينما يوجهه لايأت بخير».

هكذا تتضايف مناهج المعرفة الاجتماعية الحديثة مع المرجعية القرآنية ـ التي يظنها البعض مجرد لاهوت أو يحصرونها في عصر التدوين ـ لتعطي هذا التحليل ذي الدلالات التاريخية والاجتماعية والفكرية والسياسية.

ولكن: بأي قصد تطرح المرجعية القرآنية هذه المعاني؟

قد ذكرنا أن الغاية الالهية هي ترقية الانسان، فكيف يمكن ترقية الانسان طالما ظل مستلبا إقتصاديا واجتماعيا وفكريا وسياسيا ؟ إن وجود التفاوت الطبقي «التفاضل في الرزق» وبالكيفية التي شرحها القرآن تعني حتما الحد من قدرة الانسان على التحكم في مصيره.

لذلك وحين نعالج في دراسات أخرى غايات ومقاصد التشريعات الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام «الربا ـ الزكاة ـ الارث» فإننا لانعالجها كأحكام مجزأة وإنما نعالجها بإتجاه (تفتيت تركز فائض القيمة) وبما يحد من تكوين الطبقات، ولهذا يصبح واضحا أمامنا ـ ومنذ البداية ـ أن أي تشريع إقتصادي نتبناه بإسم الاسلام يؤدي إلى تركز الثروات وتدويرها لمصلحة فئة معينة إنما هو نظام يناقض غايات الاسلام ومقاصده الشرعية، ومن ذلك بنوك (إسلامية) عديدة وشركات إستثمارية (إسلامية) عديدة، غايتها تركيز الثروة وليس تفتيتها بالمعنى الاجتماعي. فأي تركيز للثروة في أيدي فئة معينة هو تقنين لوجود طبقي مهيمن على المجتمع وبالتالي سالب لقوى إنتاجه وحريته.

قد أكد الله ـ سبحانه ـ في سياق سورة النحل نفسها على قيمة مبدأ الحرية، فبعد البداية بآية التفاضل رقم (٧٠) نبه في الآية رقم (٧٩) وفي ذات السياق إلى

مثال الحرية الذي لاتحده إلا قدرة الله المطلقة:

﴿ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء مايمسكهن إلا الله إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾.

فالقول هنا (ألم يروا) وليس (ألم ينظروا) وفرق بين الرؤية التي تعكس التقدير العقلي والنظر الذي يعكس الالتقاط الحسي.

والطير في (جو) السماء، حيث رمزية الانطلاق الحر، لايحد من قدرتها إلا المطلق. وهكذا يريد الله لعبده الانسان، حرا، مالكا لأنتاجه، غير أبكم ، غير كل، غير تابع، متصرف بحريته، سرا وجهرا، فعبد الله هو من ملك شروط حريته في عالم المشيئة والعبد المملوك للبشر هو من فقدها، ولهذا:

﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لاتعلمون﴾.

الحركات الدينية المعاصرة اليوم تفتقر إلى هذه النظرة، لأنها تعيش عالة على تراث عصر التدوين، ولم تستكشف بعد مناهج المعرفة الاجتماعية الحديثة، ولم تأخذ بالقرآن كمرجعية كونية يستجيب لمتغيرات الزمان والمكان فشكلت النقيض لتحرير الانسان إقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وفكريا.

ولأن فكر الحركات الدينية المعاصرة ظل كذلك، فإنها لم تستطع أمام خيارى الرأسمالية أو الاشتراكية سوى الادعاء النظري بالتوسط بين خيارين، آخذة عن الرأسمالية حق الملكية وعن الاشتراكية دعاوي العدالة الاجتماعية. غافلة عن المعنى المحدد لحق الملكية في النظام الرأسمالي وغافلة عن المعنى المحدد للعدالة الاجتماعية في النظام الاشتراكي، فالوسطية الاسلامية بهذا المعنى مغالطة فكرية للنظامين العالميين، الرأسمالي والاشتراكي ، بقدر ما هي مغالطة فكرية للنظام الاسلامي نفسه. فالاسلام لايقوم على مجرد التركيب بين الثنائيات المتقابلة أو المضادة بإتجاه التوفيق ـ وإلا إتصف «بالتعادلية» وليس الوسطية ـ وإنما يقوم الاسلام على منهج مميز محوره الانسان نفسه وليس الطبقة

أو النظام، هذا الانسان الذي تستلب قيمته في ظل هذه الأنظمة الطبقية، رأسمالية كانت أو اشتراكية. فقادة الحركات الدينية لايفهمون من النظم الرأسمالية أو الاشتراكية سوى آلياتها الاقتصادية ولا ينفذون إلى مضامين الاستلاب الانساني فيها، وهو الاستلاب الذي جاء الاسلام أصلا للقضاء عليه. وكم من المؤسف أن نجد ان بعض المفكرين الغربيين الذين لايمتون إلى الاسلام بصلة أو إلى أي من الديانات بصلة ينفذون إلى أبعاد الاستلاب الانساني في النظم الرأسمالية والاشتراكية بإتجاه كان يفترض أن تقاربه النزعة الاسلامية.[٩]

إن المبدأ الاسلامي والذي ترتبط غايته بتحرير الانسان يكمن في تفتيت الثروة وليس في تركيزها أو شيوعها فقد إعترف الاسلام بكافة (أشكال) الانتاج حتى أنه لم (يحرم) ملكية العبيد ولكنه تحكم في (علاقات) الانتاج ووضع قوانين توزيع / تفتيت الثروة فنسف الاشكال الطبقية للعلاقات من الداخل، محدثا هزة عميقة في مبدأ (التفاضل في الرزق).

(طبيعة التركيب الاقتصادي ـ الاجتماعي للحكم الاسلامي):

«لقد ضرب الاسلام حركة التوالد الطبقي وجدلية الصراعات بفرضه لقوانين (فوقية) على (نظام الحكم) و (علاقات الانتاج) وبالتالي تم التحكم مسبقا في نتاج توزيع فائض القيمة وريع قواعد الانتاج وذلك عبر قوانين تجارية واستخراجية للمعادن وتجارية وزراعية إستمدت رهبتها من إرتباطها بالدين نفسه.

فالتشريعات الاسلامية قد شوهت وخلخلت بنى العسف الطبقي حين منعت ميلادها عبر كوابح أخلاقية وصلت مرحلة التشريع فأبقت المجتمع العربي وإلى القرن الثامن عشر الميلادي تقريبا بمعزل عن التبلور الطبقي الحاد وبمعزل عن الافرازات الأيديولوجية التي تنتجها الطبقات المستغلة في حال سيطرتها.

وقد كان للدين ومفهومياته للحياة وتشريعاته الضابطة لحركة المجتمع أثر

جذري في تكييف البناء الايديولوجي نفسه وأثر تكييف حركات المعارضة وهياكلها إذ إتخذت قوى المعارضة للسلطة مسارا (لاطبقيا) بحكم عدم وجود التمحور الطبقي كما أن المنهج الفكري الذي إتخذته قوى المعارضة اللاطبقية قد إستمد (تأويلاته) من الدين واحتمى بنصوص القرآن في مواجهة العسف السلطوي فصح أن نطلق عليها حركات المعارضة (الفئوية) وليس (الطبقية) وتندرج في هذا الاطار نشاطات العيارين والشطار والتنظيمات المسماة بالأصناف من أرباب الحرف المختلفة».

تشريعات التفتيت الطبقي

تحريم الربا ـ الزكاة ـ الارث

«تشكل هذه الثلاثية معالم بارزة لضبط نمو الثروة ومنع تركيزها مع تقليصها وتفتيتها فبقانون الارث الاسلامي يعاد توزيع الثروة على أكبر قاعدة ممكنة عوضا عن تركيزها بيد واحدة كما أن الزكاة تستقطع من الثروة في حين أن تحريم الربا يمنع من الاستيلاء على (قوة عمل) الآخرين وبما يتجاوز حدود (فائض القيمة) وقد تنبه المستشرق (ماسينيون) إلى عامل تحريم الربا بوصفه الحائل الأساسي دون نمو إقتصاد رأسمالي حقيقي في حين تنبه (أشتور) إلى قانون الوراثة الاسلامي بإعتباره هو العائق دون ذلك.

وبغض النظر عن الخلاف بين وجهتي النظر إلا أن الحقيقة المستخلصة منهما هي وجود ماعاق تحول المجتمع العربي الاسلامي إلى مجتمع رأسمالي مع الاعتراف بدور (التشريعات الاسلامية) وقد أدت هذه التشريعات نفسها إلى صيانة حقوق الجميع في التملك الخاص أو الفردي لمزارعهم أو أدوات الانتاج المملوكة لأصحابها من العمال أو المستثمرين وهنا المقارنة النوعية بين تجار الحيرة والبصرة من جهة وتجار فلورنسا أو أوروبا من جهة أخرى».

مثال ثان:

في هذا الاطار الذي يمكن أن نسميه «النظام الاقتصادي الانساني» وليس الرأسمالي أو الاشتراكي وليس الملفق بينهما، يتأسس نظام سياسي «إنساني» خارج منطق الصراعات الاجتماعية التنابذية التي تستلب الانسان، علما بأن هذه الصراعات التنابذية ليست سوى منعكسات للبنى الطبقية والاجتماعية التي إتجه الاسلام إلى نسفها كما أوضحنا بهدف تحرير الانسان، فالديموقراطية ـ مثلا ـ وفي قمة تجسداتها الانتخابية والبرلمانية لا تعني سوى (تقنين) الصراع في حين يتجه الاسلام إلى (نفي) الصراع أو الحد منه ضمن الشكل السياسي للحكم.

قد يكون من حسنات الديموقراطية الغربية أنها، وقد قننت الصراعات، فإنها تحول دون إنفجارها بما يؤدي لاهلاك الحرث والنسل، أي الاقتصاد والبشر، غير أن التقنين وحده لايكفي ما لم تستند الخلافات ــ وهي عديدة وغير إقتصادية دائما ــ إلى قاعدة «السلم» التي يقررها الاسلام كخلفية للهياكل الدستورية والقرار السياسي، وهي خلفية تتأسس عليها «الشورى» نفسها.

هنا تطرح المرجعية القرآنية مشكلة الديموقراطية الغير مؤسسة على قاعدة «السلم» بالرغم مما فيها من حرية طرح «الدعاوي السياسية» والاحتكام للناس كوسيلة للرضا والقبول: **﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام ◦ وإذا تولى سعي في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد ◦ وإذا قيل له إتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد ◦ ومن الناس من يشري نفسه إبتغاء مرضاة الله والله رؤوف بالعباد ◦ يا أيها الذين آمنوا أدخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾** (البقرة / ٢٠٤ ـ ٢٠٨).

إذن ليست الدعاوي السياسية بوحدها كافية، بالرغم من الاحتكام إلى الناس والتأكيد بالمقدس من القسم على صدق النوايا، إذ يمكن أن تكون

النتيجة (إذا تولى) إهلاك الحرث والنسل. أما الضمانة الفعلية فهي تأسيس المجتمع على قاعدة «السلم». ولا تتوافر مقومات قاعدة السلم إلا بنفي أو الحد من موجبات الصراع ضمن كافة أشكالة الاقتصادية والاجتماعية وحتى القومية والقبلية والطائفية. أما الشورى فهي آلية الحوار في مجتمع السلم وليس شكلا سابقا عليه.

وتضيف المرجعية القرآنية إلى قاعدة السلم مبدأ الاختيار الحر الذي لايخضع إلى القهر السياسي أو الاستعلاء الاجتماعي، حيث يوجب القرآن الطاعة لأولي الأمر (منكم) وليس أولي الأمر (عليكم ـ بالقهر السياسي) أو أولي الأمر (فيكم ـ بالاستعلاء الاجتماعي) . وهذا المعنى هو ما يتيحه علم الدلالات الحديثة في فهم معاني اللغة.[١٠]

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء / من الآية رقم ٥٩).

قد أوجب الله ـ سبحانه ـ علينا طاعته. ثم أوجب علينا طاعة الرسول ، وصدر الأمران خارج آلية الاختيار، فطاعة الرسول من طاعة الله، ثم طرحت آلية الاختيار بدلالة (منكم) وهكذا يتحدد النظام السياسي في الاسلام:

«السلم الاجتماعي ـ الاختيار الحر ـ الشورى» وبنفي تام لمقومات التنابذ والقهر السياسي والاستعلاء الاجتماعي.

في إطار هذه الروحية الانسانية يمتنع الخطاب القرآني عن إستخدام ما يميز الناس بين «خاصة» و «عامة»، إذ لا نجد أي من التعبيرين في لغة القرآن، فالتعبير المستخدم هو «كافة»، وهي من «التكافؤ» ومماثلة الناس ببعضهم في النظر إليهم ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لايعلمون﴾ (سبأ / ج ٢٢ / ى ٢٨)، ولهذا جعل «النظر» بديلا عن «المراعاة» لما تحمله عبارة مراعاة من دلالة لغوية تستدعي العلاقة بين الراعي والرعية والمرعي:

﴿يا أيها الذين آمنوا لاتقولوا راعنا وقولوا أنظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم﴾ (البقرة / ج ١/ ى ١٠٤).

مثال ثالث:

قد يفترض البعض أن مثل هذه التركيبة «سلم اجتماعي ـ إختيار حر ـ شورى ـ تكافؤ في النظر» هي وقف على العلاقات الداخلية في المجتمعات الاسلامية الآحادية التكوين الديني، أما حين يتعلق الأمر بمجتمعات تعددية التكوين الديني فإن علاقة المسلمين بغيرهم تعالج وفق مفاهيم «أهل الذمة» أو دار السلام ودار الحرب. وغاية ما يصل إليه قادة الحركات الدينية لفض هذه الاشكالية في إطار الوطن التعددي الواحد هو تكريس هذه التعددية بالتقنين الدستوري للتجزئة في شكل حكم فدرالي أو ذاتي.

مثل هذه الخيارات لاتعني أكثر من فشل قادة الحركات الدينية في مواجهة مشكلة التعددية ضمن نطاق الفكر الاسلامي وبما يصون وحدة الجماعة الوطنية، فيصبح الدين هنا عامل فرقة وليس عامل وحدة، ويمكن لكل الاتجاهات الوضعية والعلمانية أن تزايد عليه في هذا المجال. أما في تقديرنا فإن هذه الاختيارات التجزيئية التي تطرح بإسم الاسلام إنما تتعارض مع الاسلام في منحيين:

المنحى الأول:

ويكمن في تعارضها مع «عالمية الاسلام» وهي عالمية تبنى على التمدد والانفتاح وليس الانغلاق، ولهذا إستطاع الاسلام ضمن مرحلة عالمية الأميين أن يستوعب في إطاره الجغرافي ـ الحصري ـ ما بين الأطلسي غربا والهادي شرقا وفي الوسط من العالم القديم ـ كافة الحضارات والثقافات والاعراق البشرية متجاوزا ثنائية الشرق والغرب مع تأصيل مفهوم أن محمدا ـ عليه الصلاة والسلام

ـ هو خاتم النبيين، أي وريث كافة النبوات، ومع تأصيل أن الاسلام هو خاتم الرسالات، أي وريث كافة أشكال ومضامين الخطاب الالهي للبشرية منذ آدم. فعالمية الصياغة الاسلامية إذ تنزع نحو إستيعاب التعددية الدينية والنبوية والحضارية فإن كل تكريس للتجزئة أو التعدد إنما يعني فشل قادة الحركات الدينية في فهم النزعة العالمية للإسلام، وفشل فهمهم أن موروث الأمم ـ مهما إختلفت مكوناتها ـ هو من صلب الموروث الاسلامي العالمي، فالأفريقية جزء من العروبة لأنها أحد مكوناتها الثقافية والحضارية، والمسيحية جزء من الاسلام لأن الدعوة الخاتمة وريثة لها، فالعجز عن التفاعل والتواصل الديني والحضاري مع الغير هو عجز عن فهم عالمية الاسلام بما يخفي نوايا سلطوية للهيمنة على الجزء الديني الآحادي وإستبعاد الطرف الآخر.

والمنحى الثاني:

ويكمن في عدم إدراك قادة الحركات الدينية لمفهوم الخطاب الالهي الذي يميز بين (الناس) و (المؤمنين) و (المسلمين). فالقرآن إذ يعتبر مرجعية فكرية كونية «الوعي الموضوعي المعادل للوجود والحركة الكونية» فإنه يتضمن أشكالا متعددة من الخطاب الالهي الذي يستجيب لحالات التكوين البشري المتنوعة، سواء تم ذلك في إطار الآحادية أو التعدد. ويمكن بحث هذا الأمر إذا حللنا «خطبة الوداع» التي ألقاها الرسول ـ الخاتم الموقر ـ من على جبل عرفات وهي الخطبة المتزامنة مع آية إكتمال التنزيل القرآني: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا﴾ ـ (المائدة / من الآية ٣). إذ تجدد الاشارة هنا إنه ومع إكتمال التنزيل المتضمن لكل الشرائع والحدود والذي يشمل كافة أنواع الخطاب الالهي للمؤمنين وللمسلمين لم يستخدم الرسول سوى الخطاب الانساني ، بادئا بـ«يا أيها الناس» ومختتما بـ«يا أيها الناس»، ولم يأت على تشريعات أو حدود.

تركز جوهر الخطاب الرسولي حول إنتساب الناس كافة لآدم، وإنتساب آدم للتراب (أيها الناس: كلكم لآدم وآدم من تراب). فخاطب في البشرية إنتماءها التكويني إلى اصل واحد، أي الانتماء الخلقي الذي يلغي أشكال التمايز الأخرى عنصرية كانت أو اجتماعية. ثم ربط الخطاب بالمبادئ المشتركة للتعايش البشري مؤكدا على حرمة الأنفس والأموال «إن أموالكم ودماءكم عليكم حرام» وموجها إلى الضوابط العائلية وحقوق المرأة ومحرضا على منع الربا الذي يعني تركيز الثروة واستلاب فوائض قيمة عمل الآخرين.

لم يزد الرسول على هذه المبادئ الانسانية العامة المشتركة لكل البشرية وهو يملك وقتها حصيلة التنزيل القرآني كله، ولم يستخدم غير عبارة «أيها الناس». فهل يمكن للبشرية اليوم أن تختلف حول هذه الأسس العامة؟ فإذا قدر للخلاف أن ينشأ حول ممارسة الربا فإن بعض أكثر الناس إلحادا يتنادون باسم الاشتراكية لمنع الممارسات الربوية.

قد جهل قادة الحركات الدينية أصول الخطاب القرآني الذي يميز بين الناس والمؤمنين والمسلمين، كما جهلوا الخطاب الالهي التاريخي الذي يميز بين حالات الأمم وتشريعاتها فطبقوا على المسلمين تشريعات التوراتيين التي تقوم على المماثلة بين خارق العطاء (كشق البحر) وخارق العقاب، كما زرعوا المفهوم التوراتي حول التكفير داخل المفهوم الاسلامي القائم على التطهير، وحولوا عالمية الاسلام إلى مجتمعات الانغلاق التلمودي الغير قابلة للتعايش مع غيرها.

إن الاسلام في حاجة إلى إعادة قراءة جديدة تستمد من مرجعية القرآن الكونية وبتوظيف معرفي للمناهج العلمية المعاصرة مع نقد هذه المناهج وتقويمها وهذا جهد يلقى على عاتق الانتلجنسيا العربية، مسترشدين في ذلك بقولين:

الأول لمحمد آركون:[١١]

«إن العرب بشكل عام يعانون اليوم من قطيعتين مزدوجتين على مستوى الخلق والابداع لا قطيعة واحدة:

الأولى: بالقياس إلى الفترة المنتجة والتأسيسية من تراثهم (القرون الهجرية الخمسة الأولى) التي يعتقدون أنهم يعرفونها في حين أن الواقع غير ذلك أبدا.

الثانية: بالقياس إلى العقلانية الغربية ومغامرتها الخلاقة بدءا من القرن السادس عشر وحتى اليوم والتي لاتزال تتطلب معرفة منهجية دقيقة، مختلفة عن تلك «المعرفة» المشتتة والناقصة التي حصلت في مرحلتي «النهضة» فـ«الثورة». يضاف إلى ذلك ضرورة الاطلاع على الثورة المعرفية التي حصلت خلال الثلاثين عاما الماضية في مجال علوم الانسان والمجتمع والتي شكلت تجاوزا للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وإفتتاحا لحداثة فكرية أخرى أكثر اتساعا.

إن النهضة العربية الفعلية (إذا ما أريد لها أن تحصل) تتطلب الاتصال بهاتين الفترتين وتطبيق منهجيات الفترة الثالثة عليهما لقراءتهما من جديد واستكشافهما. وهذا هو الشرط الأساسي لكي نخرج من مرحلة الأرثوذكسية الجامدة، أيديولوجية كانت أم تيولوجية، ونوسع قليلا من دائرة المفكر فيه أو المسموح التفكير فيه داخل إطار اللغة العربية والمجال العربي. عندئذ نستطيع أن نطرح مسألة الأصالة والمعاصرة بشكل جديد ومختلف تماما».

والثاني لمحمد عابد الجابري:[١٢]

«كيف يمكن إذا تجاوز هذه الأزمة، أزمة العقل العربي والثقافة العربية؟ كيف يمكن بعث الحياة في هذا العقل؟ كيف يمكن إعادة الاستقلال التاريخي للذات العربية؟ كيف يمكن جعل الفكر العربي قادرا على الابداع، على الانتاج انتاجا يتصف في آن واحد بالجدة والأصالة؟

أسئلة متعددة ولكنها تطرح قضية واحدة، قضية إعادة بناء الذات العربية

بالشكل الذي يجعلها قادرة على مجابهة تحديات العصر والاستجابة لمتطلباته.
وفي رأينا أن إعادة بناء الحاضر يجب أن تتم في آن واحد مع عملية إعادة بناء الماضي، وذلك بتفكيك عناصره وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه بصورة تجعله كلا جديدا قادرا على أن يؤسس نهضة، على أن يكون أرضا لأقدام المستقبل، إن النهضة، أية نهضة ، لابد أن تنطلق من تراث تعيد بناءه قصد تجاوزه. ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد في أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي و «أختيار» ما «يصلح» منه، كما أنه من الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد في أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالاعراض الكلي عن ماضيها والانتظام في تراث غير تراثها أو الانتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة. كلا، إن الانسان لايمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وإنطلاقا من تراثه. إن الابداع بمعنى التجديد الأصيل لايتم إلا على أنقاض قديم وقع احتواؤه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتتقدم بتقدمه.

إن الأمي لا يبدع، خصوصا في عصر كله علم وتقنية. وإذا كان الأمي في عصرنا الحاضر هو من يعرف لغة واحدة فإن أزمة الابداع، منظورا إليها في ضوء معطيات عصرنا لا يمكن تجاوزها إلا بتعميم المعرفة الكافية والضرورية باللغات الأجنبية الحية المعاصرة بين المثقفين وفي المدارس والجامعات من جهة، وبالعمل على قراءة تراثنا قراءة نقدية معاصرة تستوحي المفاهيم والمناهج الجديدة وتوظيفها في خدمة الموضوع لا أن يكون الموضوع في خدمتها من جهة ثانية، إضافة إلى الانكباب المتواصل على تحليل واقعنا والانصات لارجاعاته ونغماته من جهة ثالثة.

على أن العمل في هذه الواجهات الثلاث سيكون غير منتج، مالم يكن مرفقا بحملة واسعة من أجل نشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق، ولسنا نقصد هنا نتائج العلم، كشوفه ومنجزاته، بل نقصد، بصورة خاصة فلسفة العلم ، أعني

المفاهيم وطرائق التفكير المؤسسة لكل معرفة علمية. إننا نستهلك العلم كمنجزات مادية أو نظرية، ولكننا لا ننتجه، والسبب واضح، إننا لم نتمكن بعد من إعداد التربة الصالحة لغرس شجرته، وليست هذه التربة إلا الفلسفة، فلسفة العلم بكيفية خاصة.

نعم إن المهام المطروحة تتطلب وضع إستراتيجية شاملة على مستوى التعامل مع الماضي والحاضر كما على مستوى متطلبات بناء المستقبل، وليس من الضروري أن ينتظر المثقفون من الحكومات العربية الراهنة القيام بوضع مثل هذه الاستراتيجية . إن النهضات الفكرية التي عرفها التاريخ لم تخطط لها الحكومات، بل كانت في الغالب من عمل نخبة تحمل هم الحاضر والمستقبل، نخبة تستقطب النشاط الفكري في بلادها بما تقيمه من حوار بين أفرادها وما تشيعه في الوسط الثقافي العام المحيط بها من روح علمية نقدية ورؤى فلسفية مستقبلية.

إن الحاجة تدعو إذا إلى قيام انتلجنسيا عربية جديدة: عربية بانتظامها في التراث العربي لتجديده من الداخل، وجديدة بانتظامها في الفكر العالمي المعاصر ومواكبتها له بقصد توظيف أدواته المنهجية ورؤاه العلمية في إعادة بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشييد المستقبل. إنه دون هذه النخبة الانتليجانتسيا سيبقى الفكر العربي سجين المعارف القديمة يجترها على أنها جديدة، وسيظل يعاني ليس أزمة إبداع فقط بل لربما من سكرات الموت وخطر الانقراض.

الذاكرة هي الأصل الحضاري للاسلام

إن الذاكرة هي أصل الانسان. والحضارة مقومة بالذاكرة، والمحور في كل حضارة هو تعلق الانسان بنظام كوني محدد للوجود، فأوروبا التي بدأت بالنقد ثم العدمية قد استدارت مرة أخرى لمحاولة الامساك بالمحور في الحضارة، أي النظام الكوني الذي يحدد موقع الانسان الجدلي عبر ذاكرته بين الغيب والطبيعة، فأساتذة حيدر يعانون الآن مشكلة فلسفية وحضارية كبيرة سنعرض لها دون أن

نقول بأن الناس هناك «يرتدون» إلينا بعد تقدمهم، فحين يصل بـ حيـز عـر عدميته إلى حالة الليبرالية الديمقراطية العلمانية فسيجد أن العالم كله قد عـرف عن هذا السوق وما ذلك إلا لأن «إنسان الذاكرة» يفرض نفسه حتى في أقصى حالات الانصرافية البايولوجية.

انظروا إلى محور إختزان التجربة في الذاكرة وإطلاقها في حالة الفعل الراقص لدى الافريقي مثلاً «إن القناع الافريقي هو مكثف للطاقة، فهو الذي يفترض فيه أن يلتقط القوى المشتتة التي تحرك الطبيعة عند درجات تكثف مختلفة وهو يجمعها كلها في نواة تكون أكثر كثافة وتكمن فيها قوة الحدود، وحين يرقص الافريقي تحت القناع بالتواكب مع الموسيقى التي تعيد إلى الذهن إيقاعات الكون الكبرى نحس وكأنه يشع تلك القوة ويبثها في الجماعة كلها، وهذه القوة تعيد خلق كل فرد وتتجاوزه، ويمكن للإفريقي أن يصل إلى ما هو فوق الطبيعي عبر مراكمة القوى الفردية لا أكثر وذلك لأن الجماعة تتجاوز إمكانية كل فرد من الأفراد الذين يكونونها، سواء كان ذلك متعلقا بالصيد أو بالزراعة أو بأي نوع آخر من أنواع الخلق. والفن الافريقي هو نشاط يتحول فيه الانسان عبر تحويله للطبيعة، أما المزايا الخاصة بهذا الفن والتي هي على علاقة ماسة بكلية الحياة وبتعبيرها الأكثر سموا، فإنها تنبع من وظيفتها نفسها، ليست المسألة مسألة محاكاة للظواهر بل إعطاء سند مرئي للامرئي.[١٣]

إن ساحة الرقص هي مسجد الافريقي، فمن خلال الرقص والقناع يتم نداء أرواح الأسلاف لتتوسط حالة الاتصال بالغيب اللامرئي بعد أن يكون الافريقي قد حقق توحده مع الايقاع الكوني، فالفكرة المحورية في كل حضارة هي تمثل العلاقة بين الانسان والعالم الغيبي اللامرئي وعالم الطبيعة المرئي. ولم تفعل الأديان سوى أن كيفت هذا التمثل على أسس (التوحيد) في كل الحضارات ولكن الأديان ليست هي التي أوجدت تمثل الوجود بهذا المعنى المتمكن في ذاكرة الانسان.

ن طهر الأديان هو في تخليص التمثل من شوائب الانحراف الوثني أو الحلولي أو التجسدي أو التنزيهي المطلق الذي يجعل الله سبحانه ـ خارج قدرات الأتصال بالكون. أما العدمية فهي حالة إنسان ما قبل الحضارة، ثم تراود الانسان في حال «الأزمة الحضارية» لتدفع به من جديد لحالة التمثل عبر الذاكرة، وهذه هي الحالة التي وصل إليها فلاسفة في الغرب الأوروبي من بعد عدمية أو إلحاد، أمثال المفكر الفرنسي وعالم اللاهوت المحاضر في معهد الدراسات العليا في باريس «ميشال شود يكويس» والفيلسوف «فنسان مونتاي» و «موريس بيجار» و «روجيه جارودي» فهؤلاء تقدموا باتجاه الاسلام المتقدم ولن ولم يتخلفوا باتجاه المسلمين الذي يهشون على الذباب من بعد تثاؤب وقيلولة شبه دائمة مرددين ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ وما قعدت.

ففلاسفة الغرب هؤلاء لم يرجعوا إلى الاسلام بل تقدموا باتجاهه على قاعدة نفس التمثلات الحضارية للوجود الكوني، أي أنهم قد أعادوا اكتشاف الذاكرة الانسانية وفق السقف الحضاري العالمي الراهن، وفق «منهاج الهدى ودين الحق»، فوجدوا الاسلام أمامهم كما وجده الخليل إبراهيم بمحض التفكر في ملكوت السماوات والأرض.

وقد نقول أن خير من عبر عن هذه الحالة المتقدمة حضاريا وفكريا في علاقة الفيلسوف بالاسلام هو «جاك بيرك» حيث لخص الأستاذ لطفي الشطي[14] نظرته على النحو التالي: «يقينا، يمكن أن يتحقق التقدم ـ في ومن خلال ـ الاسلام بشرط أن يتقدم الاسلام ذاته، هذا الشرط حينما يتحقق بالاسلام سوف يكتسب مزيدا من القوة». فالاشارة هنا إلى مزيد القوة من التقدم الحضاري عبر الاسلام كأرقى تمثل للحقيقة الكونية التي تستوعب ذاكرة الانسان، وقد أوضح جاك بيرك أثر هذه القوة (في إعادة بناء الوجود البشري، الانسان العربي والواقع المحيط به بحيث يبدو بإمكانه الانخراط بشكل ثابت وواع في عملية التحرر والانعتاق).

نصف قرن من الاستقطاب الثنائي الحدي بين حركات قومية عدمية وحركات دينية تقليدية عاجزة

يرفض وائل الحساوي الجانب الاخلاقي الاباحي في الليبرالية الغربية ولكنه يقبل بالهياكل والمؤسسات الدستورية للنظام الديمقراطي: (مثل النظام البرلماني وحرية الصحافة والدستورية القانونية فهذا جزء من النظام الليبرالي). ولا يكتفي الحساوي بمجرد التبني وإنما يقوم بإحالة هذا النظام لبلده من داخل الرحم الاسلامي: (كما أنه من صميم عقيدتنا وشريعتنا الاسلامية)[٦٥] مقال (الحركة الأسلامية بين الواقع والشبهات).

موقف الحساوي لا يختلف كثيرا عن موقف (هيئة العلماء) الذين وقعوا على لائحة اجتماع ٤/٤/ ١٨٧٩ في مصر كأول برنامج ليبرالي ، وقتها لم تكن قضية الجانب الأخلاقي الاباحي في النظام الديمقراطي مطروقة كجزء من بنائية النظام الفلسفية والاجتماعية، فعلماء مصر قد نظروا لهذه الأنظمة والتشريعات المرتبطة بها كنوع من الاصلاحات التي بدأ بها محمد علي باشا منذ عام ١٨٠٥ ودون أي مؤشر على إمكانية إحداث خلل في النظامي الأخلاقي للمجتمع المسلم أي نظر إلى هذا النظام كإضافة وكإصلاح وليس كانقلاب اجتماعي وسياسي وفكري.

فالنظام الليبرالي الأوروبي لم يكن قد كشف عورته الأخلاقية ما فيه الكفاية في ذلك الوقت، بالرغم من أن بدايات الثورة الليبرالية قد طرحت تساؤلات (عقلية) حول معني (العفة) و (الفضيلة) بدأت التساؤلات بديدرو (١٧٨٤/١٧١٣) الذي مجد (أخلاق الطبيعة) في عدة مجلدات من زاوية (الأباحة) وذلك بعد الثورة العنيفة ضد نظام القيم اللاهوتية بوصفها خارج النظام الفكري الجديد للعالم الطبيعي والانساني الذي فتحه إسحاق نيوتن (١٧٢٧/١٦٤٢) فكما أن العالم يتحرك بجاذبية (من داخله) فكذلك القيم الأخلاقية إنما تتماهى مع ما ينبع

داخليا وفق الأكتشاف العقلي ، أما الكنيسة وإبليس فقد تم استبعادهما ـ بمعايير مختلفة ـ من هذا النظام الجديد.

نواة أوروبية واستلاب شامل

هيئة العلماء في القرن الماضي والحساوي وكثيرون غيره ممن يوافق على تبني النظام البرلماني الديمقراطي كجزء من (صميم عقيدتنا وشريعتنا الاسلامية)، وبمعزل عن النظام الفلسفي الليبرالي لهذه الهياكل والمؤسسات الدستورية، إنما يتبنون كل ذلك كنوع من الاستجابة الموضوعية والعفوية لعدة أمور أحاطت بهم في الداخل والخارج:

الأمر الأول: وجود نواة أوروبية حديثة داخل كل المجتمعات التقليدية في العالم ممن تأثرت بالتوسع الأوروبي تحت ضغط الثورة الصناعية وقوى الرأسمالية التجارية الباحثة عن الأسواق الاستهلاكية والمواد الخام. فأوروبا لتتعامل مع العالم ـ خارجها ـ توجب عليها أن توجد أطرا تماثلها كنماذج أولية في شكل نواة داخل هذه المجتمعات.

وتبعا لطبيعة وحجم وفعالية العلاقة بين البلد المقهور وأوروبا كان يتحدد حجم هذه النواة وقوتها، ولهذا ظهر التأثير الأوروبي في مصر بشكل مبكر وبفعالية أكثر قياسا إلى باقي المجتمعات العربية الأخرى، فمنذ الغزو النابليوني الفرنسي وقبل محمد علي بدأ فعل ذلك النواة الأوروبية وظهرت أولى التباشير في مطبعة بولاق التي أخرجت لنا الروائع التي كانت وقفا على خاصة الخاصة، فمقدمة ابن خلدون صدرت من هذه المطبعة في عام ١٨٥٧ والملل والنحل للشهرستاني في ١٨٧١ وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة في عام ١٨٨٢ أي في ذلك التاريخ التي نضجت فيه تأثيرات تلك النواة وتحولت إلى لائحة اجتماع ١٨٧٩ الديمقراطية الدستورية.

وقياسا إلى مفهوم هذه النواة الأوروبية في أحشاء الجسم التقليدي لمجتمعنا

يمكن أن يتعرف كل منا على دلالاتها وقوتها داخل كل مجتمع حتى وصلت إلى حالة يصعب معها الفصل كثيرا بين ما كان عليه مجتمعنا وما نحن عليه الآن. فالتطبيع يكاد يغلب على الطبع أحيانا، هذا ما أثرته فينا العالمية الأوروبية ونحن في موقع الهامش منها عبر نواتها المتفجرة دوما داخلنا.

الأمر الثاني: أن الحضارة الأوروبية وبتفرعاتها في العالم الشمالي الصناعي المتقدم وطوال قرنين من الزمان قد أحاطت بالمجتمعات التقليدية بأسرها في العالم، فارضة عليها النظام الكوكبي (الأرضي) الجديد، فالعالم يتحول الآن إلى (قرية كبيرة) ممنهجة حتى على مستوى قضايا الحرب والسلم، وبدأت تعابير الدول الدائنة والمدينة ، ومنطق ما يوصف بالدوليات في كل شيء.

بنتيجة تنامي قوة النواة الداخلية الأوروبية التي أودعت في أحشاء المجتمعات التقليدية، وبتنامي الاحاطة الدولية للمجتمعات المتقدمة صناعيا في العالم الشمالي بالكرة الأرضية كلها، دخلت مجتمعاتنا كلها مرحلة التحول والتغيير باتجاه لا يستطيع الانفصال عن النظام العالمي، ومن هنا فإن استجابة الحساوي وغيره وكل الحركات الدينية لهذا الواقع المتغير إنما هي استجابة بقانون الحتمية الآخذة بالخناق داخليا وخارجيا.

الأمر الثالث: أن ميراث التطبيق الاسلامي من بعد خاتم الرسل والأنبياء يفتقر لأي آليات دستورية تنظم مبدأ الشورى وشكل الحكم. فشورى الرسول لم تكن ملزمة له، سلطته مستمدة من السلطة الالهية نفسها وامتداد لها. ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ (النساء/٥٩) ولم نختره بمقاييس الشورى (أولي الأمر منكم) وإنما بالاختيار الالهي له.

عدم وجود مؤسسية ناظمة دستوريا للشورى جعلت من اختيار أبي بكر

تراضيا بين المهاجرين والأنصار لتجاوز أزمة الانقسام بينهما في سقيفة بني ساعدة (١٢ ربيع الأول عام ١١ هـ الموافق ٦٣٢/ ٦٣٣م) ومباشرة من بعد وفاة الرسول.

كما أن عمر قد حصر الشورى في عشرة أشخاص تولوا اختيار عثمان بن عفان من بعده (عام ٢٣ هـ الموافق ٦٤٣/ ٦٤٤م). ولم يشكل هؤلاء مع عثمان «مجلسا شوريا دائما» لمعالجة ما ينجم من مشكلات أدت لاغتيال عثمان نفسه (٢٨ ذي الحجة ٣٥ هـ الموافق ٦٥٥/ ٦٥٦م).

ثم كانت مبايعة علي بالخلافة دون مؤسسة للشورى بعد أسبوع من مقتل عثمان.

ونظرا لغياب هذه المؤسسة الشورية حصر التحكم بين علي ومعاوية في شخصين فقط هما «أبو موسى الأشعري» عن علي ،و«عمرو بن العاص» عن معاوية وذلك حين وقعة «صفين» (عام ٣٧ هـ الموافق ٦٥٧/٦٥٨م) مما أدى إلى الانقسامات الكبرى وعلى رأسها ظهور «الخوارج» ومحاولاتهم اغتيال علي ومعاوية ، فقتل علي في ١٩ رمضان عام ٤٠ هـ الموافق ٦٦٠/٦٦١م) فيما نجا معاوية وكذلك نجا «عمرو بن العاص» من محاولة اغتيال مماثلة.

ثم تحولت الخلافة إلى «ملك عضود».

هذا الغياب لمؤسسة شورية ضابطة لشكل الحكم الدستوري طوال المراحل المختلفة جعل كثيرين من «المعاصرين» يفكرون في إيجاد نظام دستوري، وقد وجده «الحاوي «في» آليات» النظام الديموقراطي.

فالاسلام «يقدم» منهجا ولكن يكل الأداء التطبيقي للناس أنفسهم ﴿أولي الأمر منكم﴾.

أما التجربة الأوروبية فقد جاءت بالآليات، ولكن على مستوى «الشكل الدستوري والسياسي «وليس» المضمون الفلسفي». جاءت بالآليات التي تتسق

«أداتيا» مع طبيعة «النظام» الاسلامي الذي أوضحناه.

فأصبح التنازع بيننا كإسلاميين والتجربة الأوروبية هو على مستوى المضمون، فالتجربة الأوروبية حولت «الحرية» إلى ليبرالية مفتوحة تكاد تقفز ممارستها فوق شرعة الزواج والعائلة، والاسلام ينبني اجتماعيا على الخطاب «العائلي» وليس الفردي وفي ما يقارب ٨٠٪ من آيات التشريع ولهذا كانت عقوبة «الجلد» فالزنا هدم للأساس العائلي وضوابطه حيث تحول الجنس Sex إلى Gender.

كما بوتقت التجربة الأوروبية والأمريكية بالذات الانسان في «دهرية» ضيقة بمعزل عن الرؤية الكونية للإنسان وامتداده السرمدي ما قبل الحياة وما بعد الموت. ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾ (البقرة/ ٢٨) ـ وقصرته على ثنائية (الانسان والطبيعة) دون البعد الالهي الثالث في التكوين وهو «البعد الغيبي» الذي ترتبط به هوية الانسان ووجوده ومصيره ككائن مطلق في كون لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر. ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير ▪ لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (غافر: ٥٦ ـ ٥٧).

وأسست التجربة الأوروبية الديموقراطية على «تقنين» الصراعات وليس على إلغاء الصراع «بالمنطق الاسلامي ضمن ضرورة دخول الناس إلى السلم كافة[١٦]، فكرست «الدعاوى» السياسية التي تتخذ معبرا عبر الانتخابات للسلطة ثم يكون إهلاك الحرث والنسل. ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام ▪ وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد ▪ وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد ▪ ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله

رءوف بالعباد • يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ﴾ (البقرة/٢٠٤ ـ ٢٠٨). أما العلمانية فهي قائمة على منع تسييس الدين ولكن دون نفيه من المجتمع، ومشكلتها ليست مع الدين ولكن مع الذين ينسبونه لفرض «الحاكمية الالهية» واللاهوت. ولا شأن للإسلام بهذه الحاكمية الالهية ولا باللاهوت الذي يفضي إلى محاكم التفتيش وأحكام الردة والتكفير.[١٧]

قد أسست التجربة الغربية مفاهيم «المجتمع المدني» ومؤسساته كترياق مضاد حتى ضد مثالب الممارسات الديموقراطية بمنطق «الأغلبية» فأوجدت ضمانات أكثر للإنسان لضبط الديموقراطية نفسها. فالديموقراطية دون مؤسسات المجتمع المدني يمكن أن تفضي لاغتيال حقوق الانسان فيما سنوضحه عن التجربة السودانية وسقراط الذي شرب السم.

لو استطعنا تخليص الآليات الغربية من مثالبها، وكذلك تخليص المفاهيم الاسلامية من مثالبها، يمكن الأخذ بآليات «شكل» الحكم الديموقراطي الليبرالي العلماني المدني وتفعيل هذه الآليات إسلاميا.

خصوصا وأن الانظمة الاسلامية الراهنة، سنية كانت أو شيعية تقف حائلا دون الفكر والأجتهاد، ولا أريد أن أعطي «أمثلة» فأصبحنا نعيش ما بين «الاستبداد من فوق» و «الأصولية من تحت» حتى رأى البعض أن الخلاص في «العولمة الامريكية» دون إدراك لطبيعة هذه العولمة ومثالبها.

قد رفض الدكتور «كمال عبد اللطيف»[١٨] من قبل توفيقية «خير الدين التونسي» ما بين الشورى الاسلامية والديموقراطية الغربية، فللشورى منظومة مرجعية «شرعية إسلامية» تستدعي معها كل مكوناتها، وللديموقراطية بنائيتها المفارقة، فالتونسي ـ في رأي عبد اللطيف يحطم نسق المرجعيتين معا «وكان بإمكان «عبداللطيف» وهو يملك القدرات الفلسفية والمنهجية ان يعيد قراءة

الاسلام نفسه وبنهج جديد، إذن لاكتشف المقاربة ولكن على غير طريقة «التونسي»

وعانى «أحمد واعظي»[٦٠] الأمرين وهو يتطلع إلى الديموقراطية والحرية والمجتمع المدني، فهو يقارب من جهة ويحذر من جهة أخرى. وهكذا كتب: «لا يترقب في المجتمع المدني أن يكون للدين أي حضور وحاكمية في الميادين المختلفة، وإنما الميزان لحضور واقتدار الدين فيه مرتبط بمدى نشاط الجماعات الدينية وتأثيرها على الأذهان العامة. المجتمع المدني هو ميدان منافسة للفئات والأفكار والعقائد، وفي هذه المنافسة لم يجر أخذ أي امتياز خاص لأي فكر أو مبدأ ومذهب خاصين بنظر الاعتبار، وكل الأفكار والمدارس والعقائد لديها مجال للمواجهة والمنافسة في ظروف متكافئة. ووفقا لذلك ففي ظل توسعه النشاط الاجتماعي يظهر النجاح والحضور الفعال في اجتذاب الأذهان العامة من خلال الفئات والتشكلات الدينية والتي يمكنها أن تجعل عملية وضع البرامج والسياسات وإتخاذ القرارات متأثرة بالتعاليم والمبادئ الدينية، وبالتالي فإن مساحة تدخل الدين في الساحة الحكومية والسياسية لن يكون ميسرا إلا في إطار ميدان المنافسة والمماسكة هذا، لا إن هناك «حق أولوية» للدين في هذا المجال من دون مثل هذه المنافسة. إنه لمثير للتعجب أن تعتبر أطروحة المجتمع المدني لدى بعض المدافعين عنها مقوية لموقع الدين في المجتمع : «إن المجتمع المدني ليس بمثابة أمل غير قابل للحصول ، بل هو ـ كإنجاز بشري ـ أمر مطلوب نسبيا. إن هذا الانجاز البشري ليس فقط لا يتعارض وأي تفسير للدين وإنما يمكن القول بأنه أساس محكم للتدين الواقعي لدى أفراد وآحاد المجتمع».

يشتمل هذا الكلام على خطأين في رأي «الواعظي»:

أولا: بالرغم من أن المجتمع المدني يعطي مجالا لحضور الدين في

المجتمع ـ وليس لديه عنصر مواجهة معه ـ إلا أن هذا لا يعني توافق أي تفسير للدين مع المجتمع المدني، فهناك تفاسير للدين لا تحتمل التعددية الأخلاقية والسياسية للمجتمع المدني كما ولا تحتمل الشكاكية الأخلاقية وتريد الحاكمية للتعاليم والنظام الأخلاقي والقيمي الديني في ساحة المجتمع. ومن هنا فالصحيح أن يقال: «المجتمع المدني ليس محاربا للدين وهو منسجم مع بعض تفاسيره «لا أن أي تفسير للدين يتقبل المجتمع المدني بكامل هويته.ويقصد واعظي ـ الوضعية والاباحة الليبرالية وقد حددنا موقفنا منها.

ثانيا: إن فكرة المجتمع المدني «محايدة» فيما يتعلق بمسألة تقوية الدين وعدم تقويته، فالمجتمع المدني وبالاتكاء على لزوم التعددية في الساحات المختلفة يهيئ فقط أرضية مساعدة لطرح أي نوع من التوجهات والعقائد كما يعطي الحق في إرضاء الرغبات وملاحقة المنافع المختلفة. فكما أنه يمنح الدين والجماعات الدينية مجالا فهو يؤمن أيضا الأرضية للتوجهات والعقائد غير الدينية بل وحتى المضادة للدين. وبناءً عليه لا يصح أن نحسب الحيادية على أنها تهيئة للأرضية وتحكيم لمباني الدين والتدين.

لازال «واعظي» يعيش حالة التذبذبات ولعل لمشكلة «أغاجاري» المفكر الاصلاحي في إيران والذي أراد البعض الحكم عليه بالاعدام صداها في دماغه، وقد ظهر من بعد ذلك صراع المحافظين القابضين على المحاكم الشرعية والاصلاحيين وانعكس على احتجاجات الطلاب.

يدرك «واعظي» فيما كتبه الخصائص الايجابية للمجتمع المدني، بل إنه خير من كتب في هذا الموضوع بعد الدكتور «علي حرب»، غير أن خلفية الواعظي الأيديولوجية تحول بين نفسه وعقلانيته، فلو أعاد «واعظي» التفكير بطريقة منهجية لأصبح أكثر ارتباطا بالمجتمع المدني كضمانة للديموقراطية وحرية الانسان. ويبقى بعد ذلك أن يمارس المسلمون التأثير على كل المجتمع وعلى

السلطة بمنطق الحوار والمثاقفة وليس الاكراه والجبرية.

فما المانع أن يمارس المسلمون تأثيرهم وفق ضمانات التعبير والحرية حتى في إطار الشورى والديموقراطية؟ فرفض المجتمع المدني يصدر عن أيديولوجية وليس عن معرفية قرآنية ويصدر عن تخوف من طرح الاسلام للمناقشات العقلية في اطار التعدد والتنوع الفلسفي.

ليس من ضمانة للديموقراطية ، وبالذات في المجتمعات المتخلفة اقتصاديا واجتماعيا وفكريا (مرحلة ما قبل الصناعة) والتي تهيمن عليها الولاءات الطائفية والعشائرية سوى الحضور الدستوري الفعال لمؤسسات المجتمع المدني وقواه الاجتماعية الحديثة.

قد نعلم وبالاحصائيات التي تميز بين المجتمعات الريفية التقليدية والمجتمعات الحضرية، والتي تستخلص من بياناتها حجم القوى الاجتماعية الحديثة داخل المجتمعات الحضرية أن نسبة هذه القوى إلى كلية المجتمع ربما لا تتجاوز ١٧ إلى ٢٠٪ في أحسن الحالات.

فهذه القوى الاجتماعية الحديثة «المدنية» مهزومة حتما في أي مباراة ديموقراطية مع القوى التقليدية بمنطق الصوت الواحد للناخب الواحد والتي تحكم بمنطق «السلطة المطلقة = الأغلبية» وبتجاوز حتى لمضامين الدستور.

هنا ليس سوى قوى «المجتمع المدني الحديث» لضبط الايقاع الديموقراطي حفاظا على حرية التعبير وعلى المسار الديموقراطي نفسه.

فقوى المجتمع المدني تحتاج لتكريس مؤسسة دستورية خاصة بها توازي الهيكل النيابي الانتخابي الذي تغمره القوى التقليدية بأغلبيتها الميكانيكية في المجتمعات المتخلفة.

نقد من داخل

لم يحتسب حيدر فهذه العوامل وأثرها على الحركات الدينية حين بدأ في

نتعامل معها وكأنها جماعات مترهبنة في دير مغلق، فالحركات الدينية تتقدم في مفاهيمها ومثلها وقيمها بتقدم العالم نفسه وما من أحد منها يطرح الانغلاق كتكتيك أو إستراتيجية، ما عدا في حالات معينة سنقوم بدراستها منها: حالات الجماعات الدينية في مصر وسنعرض لتحليلها على ضوء الملف الذي أصدرته مجلة (اللواء الاسلامي) حول المقابلات مع نزلاء سجن طرة عدد ٩ تاريخ ٣/٢٥/ ١٩٨٢ إضافة إلى تحليل محمود أمين العالم الذي قيم فيه دراسة شكري مصطفى «التكفير والهجرة ـ التوسمات» والتي تعرض لها في صحيفة الخليج ـ الشارقة ٢٤/٢٣ نوفمبر ١٩٨٤ و ١٨ ١٩ ديسمبر ١٩٨٤ تحت عنوان «الوعي الزائف».

إن كافة المقاطع الايجابية التي إعتبرها حيدر نقدا للصحوة من داخلها، وبالذات في حلقات «حوار من الداخل» إنما توضح قدرتها أي قدرة بعض القادة على تمثل الجانب العقلاني في التراث الاسلامي بقدر أكبر من الحرية.

مع ذلك لا يترك حيدر سفينة النقد تمضي إلى غاياتها، إنه يحاصرها في منتصف الطريق ليحذرها هي من نقدها لنفسها باعتبار أن النقد نهاية لها فيقول : «ولكن النقد الذاتي ليس بالعملية السهلة وبالذات مع حركة تطرح نفسها بديلا عن سائر الحركات وتدعي البراءة أو تكاد من جميع النواقص وعيوب الأفكار الأخرى ثم أن النقد الذاتي قد يفتح فتوحا وثغرات في الحركة هي آخر ما يريده التيار الديني في هذه المرحلة».. (حوار من الداخل) إنه تحذير لمصلحة (العدمية) وليس إلا.

قد تكفينا عبارة واحدة كتلك التي أطلقها مصطفى محمد الطحان[٢٠] لتكون عنوانا لمرحلة نقدية بأكملها: «لقد فرط العمل الاسلامي بطاقات كبيرة وأهدر أوقاتا لا حصر لها وعاش في العصر الحديث بمنطق متخلف ولهذا يسجل كل يوم مزيدا من الخسائر والاحباطات»، هنا يسجل الطحان حقيقة المفارقة الكبرى

بين تقدم الوعي المعاصر وتخلف الوعي الديني وتفسر لنا هذه العبارة لماذا يندفع رجل كوائل الحساوي ليقبل بتضمين الوعي الديني أنظمة ابتكرها العصر المتقدم فيجعلها من صميم العقيدة والشريعة.

الدكتور يوسف القرضاوي يرسم خطا فاصلا بين الحركة الاسلامية بمختلف فصائلها من جهة والاسلام من جهة أخرى . وهنا إطلاق إيجابي لقوة النقد بعد أن ميز القرضاوي بين الثوب واللابس، فلم تعد الحركات الدينية هي (مدينة الله) وإنما هي بشر ممن خلق وقد استهلكت أوروبا مئات السنين لتصل إلى كلمة القرضاوي هذه[٢١].

والأستاذان سليم الهلالي وزياد الدبيج يرسمان خطا فاصلا بين الحركات الدينية والجماهير المسلمة «وننصح القائمين على الاسلام على كافة المستويات أن يستفيقوا من سباتهم العميق قبل أن تلتهمهم ثورة الجمهور المسلم الذي لا يترك أخضرا ولا يابسا»

هؤلاء جميعا: الطحان يؤكد على وعي العصر والحساوي يضمن أنظمة العصر والقرضاوي يميز بين الحركات الدينية وملكوت الدين والهلالي والدبيج يحذران الحركات الدينية من غضبة الجمهور المسلم، فماذا بقي لحيدر أن يفعله سوى أن يجمع لنا ببراعة الوثائقي كل هذه الشهادات الحية التي نسوقها ضد عدميته؟

وعي العصر ورفض الجماهير المسلمة

قد ركز حيدر جل نقده على حركات تقليدية وتاريخية معروفة أبرزها (الأخوان المسلمون) و (حزب التحرير) وهي حركات تعبر عن نهايات عصر النهضة (١٩٣٩) وما كان لها أن تستمر ضمن الواقع المتحول لولا خطيئة الحركات القومية التي صرفت وجهها بنوع من العلمانية الساذجة والعدمية الطفولية عن الدين والتراث ـ وهناك أسباب أخرى لذلك سنخوض فيها لاحقا

بمشيئة الله ـ فبقيت هذه الحركات تعبر بتوتر مسحوق عن أصالة منغلقة.

ويمكن القول أن ما مضى من نصف القرن إنما كان يعبر عن حالتين من الاستقطاب الثنائي الحدي: الحركات القومية العلمانية من جهة والحركات الدينية التقليدية التراثية من جهة أخرى.

وفي هذا التصنيف لا أميل قط لإطلاق كلمة (السلفية) على الحركات الدينية التقليدية ذات المنهج الاتباعي، فاتباعيتها هذه تجعلها (ماضوية) وليست (سلفية) فكلمة سلف إنما هي تعبير عما كان عليه (حال) الأئمة الذين عرفوا واكتسبوا مكانتهم التاريخية عبر الجهد والاستنباط والاستجابة بما لديهم في عصرهم لمشكلات عصرهم. فالسلفية أن عنت الاتباعية ـ كما تعني الآن ـ فهي (ماضوية) وليست سلفية، أما السلفي فهو من يتأسى بحال السلف وما كانوا عليه من تفتح عقلي.

هذه الحركات الدينية المعنية، وبحكم تجاوز حركية التغيير الحضاري في الواقع المتحول لبنائيتها العقلية فإنها لا تمتلك قدرة ذاتية على الوصول إلى السلطة من خلال الجماهير لأن ما بينها وبين الجماهير هو ما أشار إليه الأستاذان سليم الهلالي وزياد الدبيج. إنها تضطر لاستخدام الأبواب الخلفية للوصول إلى السلطة، فهذه الحركات تجد لدى الجماهير رفضا واضحا ولكن ـ وهنا نقطة الخطر ـ دون أن تملك الجماهير سلاح النقد المنهجي المقابل لأصوليتها التراثية.

فالجماهير تعيش بوعي العصر ومتاحات الحداثة ولا تقبل بأن تقاد أو تنقاد لمن هم أكثر تخلفا منها في معالجة مستجدات الحياة. إن الجماهير المؤمنة لا ترفض دينها بل تتمسك به وتميز ما بين عقيدتها وهذه الحركات الدينية كما ميز الدكتور يوسف القرضاوي تماما، ولكن أين حجة الجماهير المؤمنة في مواجهة من يستخدم روح الالتزام الديني متكئا إلى نصوص سبق وأن فهمت معانيها بشكل أحادي؟ هنا تحاول الحركات الدينية عبور حالة الانفصام هذه ـ بينها وبين

الجماهير ـ بمحاولة تطويع الجماهير واسترهابها بالنص الديني.

قد أثار الأمر بلبلة في البداية، فالمؤمن لا يرفض أن يطبق عليه دينه وفي نصوص الدين ـ كما قدم له ـ قطع ليد السارق ورجم للزاني وصلب من خلاف وإعدام للمرتد. من أن هذه كلها أحكام «اصر واغلال» توراتية الأصل نسخها الاسلام لشرعة «التخفيف والرحمة»[٢٢] كما نسخ أيضا «الحاكمية الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف» وكرسي في المقابل «حاكمية الكتاب البشرية».

كانت الجماهير المؤمنة تملك الاحساس بوعي العصر ومنهجه النقدي التحليلي لقياس الأمور ولكنها لم تكن تملك تحويل هذا الاحساس بالوعي العصري إلى كتاب بوجه الحركات الدينية، وبما أن مثقفي الحركات القومية قد اتجهوا إلى العدمية والعلمانية خارج التعاطي مع الدين والتراث وبمعزل عن النظر بروح العصر إلى موضوعات الدين والتراث ، فقد أحست الجماهير المؤمنة بالمحنة الأيديولوجية فعلا، كانت تهز رأسها وتقول في نفسها «إننا ندرك أن هذا ليس دين الله ولكنا لا نعرف ما هو الصحيح بالتحديد»؟!

أدانهم حيدر واحتضنتهم الجماهير

لم تجد الجماهير المؤمنة والقطاعات المتنورة منها بالذات في مواجهة محنة التطبيقات الخاطئة سوى أفكار أولئك (الخوارج) الذين يصلون أحيانا إلى تخوم المذهب الفوضوي أو الاشتراكي الطوباوي كما وصفهم حيدر، لم تجد العدميين ليواجهوا معها محنتها ولا القوميين الذين سهل توجيه تهمة العنصرية العربية إليهم ولا الماركسيين الذين اتهموا بالالحاد.

وجدت فقط تلك الفئة التي صب حيدر نقده على وسطيتها وانتقائيتها وما تقدمه من «مبالغات ورفض فوضوي ساذج للتراث الاسلامي باسم الاسلام».

احتمت الجماهير المؤمنة بهؤلاء رغما أن صحفا عديدة قد كرست صفحاتها للهجوم عليها، فقد انبرت ألوان السودانية (عدد ٣ بتاريخ ١٩٨٤/١١/١٢

ص٣» لتحذير الجماهير من «العلمانيون الجدد» الذين جعلتهم استمرارا لقاسم أمين وعلي عبد الرازق بعد أن اتهمت أولئك بالتآمر على الصحوة الأولى التي أحدثها الافغاني وعبده والكواكبي ، فقالت «وأما العلمانيون الجدد والذين اخترنا أن ندور بالحديث حول إسهامهم الفكري في زمن الصحوة الجديدة، فقد تسموا بأسماء عديدة منها الاسلاميون التقدميون واليسار الاسلامي والتجديديون الاسلاميون ودفعني للكتابة عن هذه الظاهرة خوفان: الخوف الأول أن تصير هذه الزمرة العلمانية الجديدة عنوانا لحركة الاجتهاد والخوف الثاني: أن تسود هذه الظاهرة في أوساط النخبة المثقفة التي بدأت في العودة للإسلام باعتبارها الاسلام العصري المستنير في مواجهة الجمود والتخلف الفكري القرطوسي الظلامي ومما أثار الخوف الثاني في نفسي «بشدة» ما قرأته لعدد من المثقفين السودانيين الذين ترددوا كثيرا في قبول خيار التوجه الاسلامي فلما أصبح حقيقة وواقعا رجعوا يلهثون إلى كتابات د. محمد عمارة وحسن حنفي وأحمد أمين ومحمد أبو القاسم وغيرهم من الكتاب الذين ملأوا المكتبة في الآونة الأخيرة بكتب مثل (التراث والتجديد) و (الاسلام والسلطة الدينية) و(الاسلام والوحدة القومية) و (العالمية الاسلامية الثانية) فملأت الاقتباسات من هذه الكتب الصحف السيارة وترددت في المحاضرات والمواسم الثقافية.

أما العدد رقم ١٦ من (ألوان) فقد عدل الاسم من «العلمانيون الجدد» إلى «المثقفون الرحل» مضيفا طارق البشري إلى القائمة ولعل جماهيرنا المؤمنة في السودان قد تعرفت عليه أخيرا في سياق هجومها في المحاضرات والمواسم الثقافية على نمط الاجراءات اللاهوتية التي فرضت ، فكان نصيبي المتواضع هجوم نميري العنيف على شخصي الضعيف في مسجد القوات المسلحة في صلاة الجمعة حيث انتصب إماما ومن بعد الشهادتين وحمدا لله والثناء على النبي الكريم تذكر الامام مالك فقال عني ما لم يقله مالك في الخمر «وأبو القاسم

يحاول تحقيق مكاسب ضد الصحوة الاسلامية»[٢٣]، وشكرا نجـ ـمضوح الذي فرج عن كربة النفس بافتتاحيته (سوداني يسأل نظامه)[٢٤].

مع ذلك مضت ألوان في هجومها العنيد كاشفة عن ضلالي القديم ،ورغم التسامح الفكري الطليق الذي تعامل به أبو القاسم مع كل أحزاب اليسار ومع كل أطروحته الفكرية، ألا إنه وبحكم جديته في البحث والاطلاع لم يجد بدا من التجادل المباشر مع القرآن ومع التراث الاسلامي، فكانت النتيجة «فضيحة الفكر القومي والاعلان عن ضلاله القديم» وعبارة الضلال القديم هذه استخدمت في القرآن على لسان أخوة يوسف لأبيهم حين استمروا على كذبهم وتعميتهم للحقائق عن يوسف، فقالوا لأبيهم دون حياء التخاطب مع الأب: ﴿**قالوا تالله إنك لفي ضلالك القديم**﴾ (يوسف / ي٩٥).

هذا ما حدث لي ولم أطرح سوى القليل ولا أدري ما حدث لباقي أعضاء فريق «العلمانيون الجدد» و «المثقفون الرحل» غير أن هذا الهجوم الصارخ علينا يكشف لحيدر الأثر الفعال الذي تحدثه قدرات النظر المنهجي العلمي داخل الدين والتراث لتجريد هذه القوى الدينية من إضفاء مفاهيمها الماضوية وتسخير الدين لغرضيتها يكفي أن جماهير السودان المؤمنة والمستنيرة قد واجهتهم بكتبنا وهو يطبقون عليها الجلد والصلب والرجم باسم الاسلام، فهل نحن من تنطبق عليهم صفة: «رفض فوضوي ساذج للتراث الاسلامي باسم الاسلام»؟.

نحن لا نستند على منطق خطابي ووعظي وإنما ندفع بقوى الحداثة من الداخل وقد استوت مجتمعاتنا التقليدية على راحلة التغيير الحضاري، متحركة بوعي معاصر ينفذ إلى أعماق الالتزام الأيديولوجي الديني ليتحول به إلى إلتزام منهجي و (معرفي).

فالتحول الحضاري بضغط (النواة) الداخلية والمحيط العالمي، يفعل فعله في مجتمعاتنا وفي الحركات الدينية ولا نريد نحن سوى التحرك مع قوة هذا التيار.

فمن دون هذا التيار لكنا في موقف رفاعة الطهطاوي الذي لم يجد قبل قرن من الزمان من يستجيب له في الخرطوم أما الآن فإن جماهير الخرطوم على حد تعبير كاتب (ألوان) قد استجابت «فملأت الاقتباسات من هذه الكتب الصحف السيارة وترددت في المحاضرات والمواسم الثقافية».

وبقوة هذه الاستجابة للتحول الحضاري تبنى الحساوي وشهد قبل أن يصيح الديك بان «النظام البرلماني وحرية الصحافة والدستورية القانونية» هي هياكل من صميم عقيدتنا وشريعتنا الاسلامية، فلا يبقى سوى التواصل مع ضغط هذا التيار الحضاري التحويلي الفاعل في بنية المجتمع كلها ومن خلال التبني الايجابي غير العدمي للدين والتراث حتى نحول بين جماهيرنا واستغلال أعمدة الكهانة واللاهوت.

إن ما يحدث الآن ليس صحوة دينية وإنما حالات إسترجاعية ماضوية، إذ لا يكون ثمة توجه معاصر إلا على مستوى عالمي يتجاوز خصوصية الجغرافيا الاقليمية:

ليس حيدر وحده هو الذي يربط ما بين الصحوة الدينية والحركات التقليدية بوصف العملية كلها مشروعا إرتداديا إلى الماضي واسترجاعيا إلى الميلاد الديني السابق (دولة المدينة المنورة) ـ مع أن الرسول لم يؤسس «دولة» وانما أسس «دار دعوة» ولهذا لم تبنى فيها مؤسسات دستورية حتى للشورى ـ فكافة الكتابات تتجه لاستخدام ذات التعبير ومتداعية مع ذات الارتباط بين ما يبدو يقظة إسترجاعية والحركات الدينية، مع التحديد الجغرافي لهذه اليقظة بالوطن العربي والعالم الاسلامي ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا على امتداد النصف الجنوبي من العالم وفي الوسط منه.

كاد حيدر أن يقلع باتجاه ما هو أعمق وأشمل لتحديد هذه الظاهرة حين ذكر (بأن ظاهرة اجتماعية وفكرية بهذه الدرجة من الشمول والاتساع أكبر بكثير

من أن تكون مجرد خطة رسمها البعض أو توجه نما في غفلة من الزمن) / مستقبل الحركة الدينية/ دراسات الوطن / ص ٤٣. فحيدر أراد دراسة أكثر من عامل محرك لهذه الظاهرة ولكنه عاد فأوضح وثوقية إتصال هذه الظاهرة بالحيز الجغرافي للوطن العربي والعالم الاسلامي (أسباب تتعلق بالأمة العربية / ص ٤٨) و (الامتداد التاريخي للأمة / ص ٥١/٥٠).

ثم حدد حيدر لماذا يكون الدين بالذات هو محور مشروع الصحوة (أسباب تتعلق بالفكرة الدينية / ص٤٣) وإلى / ص٤٨) وكذلك (ص/ ٥٥) حيث تتخذ الحركات الدينية صيغة المشروع البديل عن الأنظمة القائمة التي بدا إفلاسها في مقابل قدرة الفكر الديني (على تعبئة الطاقات البشرية ودفعها للعمل).

أما الحركات الدينية البادئة بنشاط مفلس منذ نصف قرن من الزمان فقد أطلت من جديد- تحت مظلة أوضاع إستثنائية كنظام نميري في السودان - ونظام الانقاذ الذي استولى على السلطة بانقلاب عسكري في ٢٩ يونيو (حزيران) ١٩٨٩ لتؤكد على التلازم بين نشاطها العقائدي والتنظيمي والصحوة الدينية. وعولج الأمر أيضا في إطار الجغرافية الاسلامية التي تشمل الوطن العربي وما بين المحيطين وفي إطار الاسترجاع الماضوي.

أخطاء الاصطلاح والتوصيف:

إنه لمن المستحيل بعد قرنين من التفاعل العالمي وتحول العالم باتجاه الوحدة الكوكبية بتأثير ما ذكرناه من نواة حضارية أوروبية متفجرة ومتمددة داخل أطر كافة المجتمعات التقليدية في العالم، أن يتخذ طريق الخلاص جغرافية إقليمية محددة ولو كانت باتساع ما بين المحيطين، فالاستقطاب العالمي لجزئيات الحركة الاجتماعية والحياة الاقتصادية وعبر سلسلة من النظم المتداخلة والعلاقات الجديدة قد فرض ما لا يمكن التقلص دونه، وبالذات وجود وتنامي العالم في داخلنا بمؤسسات مادية فاعلة تحمل في جوفها رؤية معينة للحياة.

ففكرة الخلاص إما أن تأتي عالمية وبالتالي مرتبطة بالسقف الحضاري العالمي للفكر والثقافة من حيث مستوى الوعي، وإما أن تنقلب على معنى فكرة الخلاص بارتدادها إلى منغلق جغرافي لايملك سوى الاحتماء بالتراثية الماضوية وهذه لاتكون (صحوة) وإنما تكون (استرجاعا) وبمعنى آخر يجب أن نعلم جيدا أن الأسوار لم تعد تحمي المدن وأن الطائرات تحلق دوما فوق سور الصين العظيم.

تأثير العالمية عبر قرنين لا من زاوية تبادل الأفكار ومقارنتها بما يحتمل دلالة ميكانيكية بالفعل ورد الفعل، ولكن من زاوية جدلية التفاعل، أمر يجب دراسته بشكل دقيق ومنهجي. ولابد من أن تأخذ هذه الدراسات بالكيفية التي تتفاعل بها القيم من تبادل العلاقات الثنائية بينها كالقول عن الشرق في مقابل الغرب والمرأة في الاسلام والمرأة في المجتمع الأوروبي ثم صعودا إلى الحوار بعد أن تكون إمرأة الاسلام قد تخرجت بشهادة قانون من الجامعة وتتجه إلى سلك القضاء أو أن تكون (مديرة فوق الرجل) وشهادتها نصف شهادته إضافة إلى مفهوم (أهل الذمة) في مقابل (حقوق المواطنية المتكافئة)، فالنصارى في السودان وفي لبنان يريدون أن يكونوا (في ذمة أنفسهم).

بالاضافة إلى فارق الثنائيات هناك فارق المفهوم المعاصر لقضية الفقر: فالفكر العالمي يرفض مفهوم الاحسان (زكاة / صدقة / بر) كمدخل للتعامل مع ظاهرة الفقر ويتجه إلى مفهوم معالجة الفقر في إطار (العلاقات الانتاجية)، فالماركسية بتياراتها الاشتراكية تعتمد مبدأ توزيع الثروة عبر التحكم الاقتصادي بفائض قيمة الانتاج، أما المجتمعات الرأسمالية فإنها تعتمد مبدأ التوازن الضريبي للدخول من البسيط إلى التصاعدي.

بمعنى آخر أكثر دقة نقول: أن البنية الاقتصادية والاجتماعية والتي تركب على أساسها تشريعات من طبيعة علاقاتها، قد خضعت للتحول واستقطبت في إطار مركزية عالمية أشمل وبالتالي فرضت مفاهيم مغايرة للتعامل مع المتغيرات.

فهل الربا «المحرم» هو ربا الجاهلية الآخذ بنسبة «الاضعاف المضاعفة التي تأكل القرض كله فاذا تتجاوز نسبة الفائدة فيها ٢٤٪ ويزيد أم المحرم هو فائدة تدوير رأس المال بنسبة لا تتجاوز عالميا بين ٤ الى ٦٪ وهذا من أساسيات الدفع بعجلة الانتاج حيث لا يشكل القرض مدخلا لتدوير رأس المال في الانتاج.

في مثل هذه الحالة لا يملك المسلمون إلا أن يغلقوا على أنفسهم في جغرافية إقليمية إسلامية ما بين المحيطين بوجه الجغرافية العالمية ودون أن يكون بمقدورهم تطوير قوة الدفع من العجلة البدائية إلى الطاقة الفيزيائية. وهذا أمر لا تقبل به شعوبهم وليس من سور يحول بينها وبين العالم وبالذات بعد تطور وسائل الاتصال، فعن قريب ـ ومن بعد الاذاعات التي لا تراقب ـ ستلتقط المرئيات كل صور العالم.

هذا يعني أنه ليس ثمة طريق خاص للخلاص إلا أن يكون عالميا بحيث نحيط نحن بالعالم لا أن يحيط بنا العالم وهذه الفرضية تعني شرطيا أن نتقدم نحن إلى مستوى العالم لا أن يتدنى العالم إلى مستوانا.

إن كل تفكير في تحقيق هذا التقدم على العالم بمنطق التقابل الثنائي بين الجغرافية العربية الاسلامية والجغرافية العالمية هو ضرب من الخيال المريض لأسباب يدركها كل زامر في الحي.

إذن / لا الطريق الخاص بممكن ،،، ولا الاستجابة الانفعالية للعالم ممكنة ،،، ولا الاحاطة العربية الاسلامية بالعالم ممكنة.

فما هو الممكن....؟

الممكن الوحيد ودون دعاوى ذاتية أن نضع كتابنا في الأكاديمية العالمية على طاولة واحدة مع كل الكتب، قائلين للعالم بأننا نؤمن بأن هذا الكتاب هو رسالة الله إلى البشرية جمعاء وأنه بهذا المعنى متفوق على الكتب الأخرى فإن كنا نحن قد إلتزمنا آيديولوجيا عبر تكيف تاريخي مع الكتاب فقد جاء دور

العالم لينظر إلى هذا الكتاب بأسلوبه أي بالمنهج النقدي التحليلي القائم على مفاهيم معرفية وهنا يأتي الدور على علمائنا الفضلاء والأجلاء، فإذا لم يتجاوز القرآن الحدود الجغرافية الاقليمية الملتزمة به آيديولوجيا وتراثيا إلى السقف الحضاري العالمي (مهيمنا على كل الكتب / بالمنهج النقدي التحليلي المعرفي فإن كل أسوار الصين لن تمنع الجائحة العالمية.

الخطأ الذي يرتكبه وائل الحساوي والمسلمون: ـ

حين يأتي الحساوي إلى الأكاديمية العالمية فينظر يمنة ويسرة ويقول للناس هناك: (أن النظام الديمقراطي البرلماني وحرية الصحافة والدستورية القانونية هي من صميم عقيدتنا وشريعتنا) فلن يقال له في هذه الحالة سوى أنه يردد أقوال ومأثورات التجربة الأوروبية، أما قضية التخلص من الأخلاق الاباحية فهو أمر يمكن أن يتقبله الأوروبي وبنفس الكيفية التي يحارب بها التدخين.

حين يعلم الحساوي بأن النظام البرلماني هو نقيض الاسلام يكون قد اقترب من وضع الكتاب مهيمنا به على الكتب الأخرى، فالنظام الديمقراطي هو نظام «تقنين» الصراع بين الأغلبية والأقلية، والاسلام يرفض مبدأ الصراع ويرفض بالتالي تقنين الصراع، فالقاعدة الدستورية في القرآن ليست هي الشورى التي تتم حتى بين عصابات المافيا ولكن القاعدة هي السلم لكافة المجتمع: ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ (البقرة/ ٢٠٨)

فقاعدة السلم كافة لا تقبل بتقنين صراع الأغلبية والأقلية كما هو معمول به في النظام الديمقراطي البرلماني العالمي وكما يريد لنا خليل علي حيدر ووائل الحساوي.

وقاعدة السلم كافة لا تقبل صراع الدولة البريطانية مع القومية الآيرلندية.

وقاعدة السلم كافة لا تقبل صراع الدولة البريطانية مع النقابات العمالية.

إن قاعدة السلم كافة هي أن تتسع قاعدة المشاركة الدستورية في اتخاذ القرار ولتستوي وتستوعب كافة فعاليات المجتمع وقواه المؤثرة ووفق حقوق المواطنية المتكافئة.

إنه في اليوم الذي يدرك فيه علماؤنا الأجلاء والأفاضل أن قاعدة «السلم» كافة هي قاعدة الاسلام الدستورية والمحمية جيدا بخمس من الآيات المدرعة (البقرة ـ راجع الآيات من ٢٠٣ وإلى ٢٠٨) والتي يهيمن بها كتاب الله المجيد على انحرافات النظامين الاشتراكي والرأسمالي وانحرافات الفردية والعشائرية العربية المضلة، في ذلك اليوم لا نخشى الذوبان في عالمية الحضارة الكوكبية.

ذلك يوم يدرك فيه علماؤنا الأجلاء والأفاضل أن الدستور الاسلامي هو تحديدا (وصايا جبل عرفات) التي ختم بها الرسول الكريم رسالته كما ختم الله فيها قرآنه مؤكدا على حقوق المواطنية المتكافئة وليس الذمية: (أيها الناس : إن ربكم واحد وأن أباكم واحد ، كلكم لآدم وآدم من تراب).

في كل خطبته الوداعية خاطب الرسول الكريم الحضور بعبارة أيها الناس ولم يستخدم في كل خطابه أيها المؤمنون أو أيها المسلمون، فهل يخبرنا العلماء الأجلاء لماذا؟

وفي هذه الخطبة الوداعية الختامية والتي ختم فيها القرآن المجيد في يومها تحدث الرسول الكريم عن المرأة مستخدما نصوص سورة النساء (ي ٣٤/ج٥) في عقاب الفاحشة ولم يستخدم نصوص سورة النور التي تأمر بالجلد : ﴿ولا يأتين بفاحشة فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع﴾ فإن كان الفقهاء يقولون بان جلد الزانية والزاني قد نسخ الأعضال وأن الجلد نفسه قد نسخ بآية رجم لم تكتب فسؤالي لكل فقهاء المسلمين في الأرض قاطبة لماذا في يوم الوداع وحين كمل القرآن تنزيلا لا يأتي الرسول الكريم بآية الجلد المكتوبة ولا بآية الرجم الغير مكتوبة؟

الدستور للناس جميعا قد صاغه الرسول بنفسه وفي أبواب محددة هي أبواب كل دستور في عالم اليوم والخطاب فيه لكل الناس .[٢٥]

«أما بعد أيها الناس: اسمعوا مني أبين لكم، فإني لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا ، في موقفي هذا.

أيها الناس! إن دماءكم وأموالك وأعراضكم حرام عليكم إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد. فمن كانت عنده امانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها. وإن ربا الجاهلية موضوع، ولكن لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون. قضى الله أنه لا ربا. وإن اول ربا أبدأ به، ربا عمي العباس بن عبد المطلب. وإن مآثر الجاهلية موضوعة، غير السدانة والسقاية.

أما بعد أيها الناس! إن لنسائكم عليكم حقا ولكم عليهن حق: لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم غيركم، ولا يدخلن أحدا تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم، ولا يأتين بفاحشة ، فإن فعلن، فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع، وتضربوهن ضربا غير مبرح، فإن انتهين وأطعنكم، فعليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف. واستوصوا بالنساء خيرا فإنهن عندكم عوان، لا يملكن لانفسهن شيئا وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، فاتقوا الله في النساء واستوصوا بهن خيرا. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد..

أيها الناس! إنما المؤمنون إخوة ، ولا يحل لامرىء مال أخيه إلا عن طيب نفس منه. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد..

أيها الناس! إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم، وآدم من تراب. أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد. قالوا: نعم . قال: فليبلغ الشاهد الغائب.»

فالخطاب للبشرية جمعاء، ووجه للناس ولم يحدثهم عن خلافة تعقبه، ولا

عن نظامها السياسي ولم يتطرق لعقوبات إصر وإغلال وحتى الجلد لم يذكره بل الاعضال، وقد قال لهم (لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا في موقفي هذا) قاعدة الدستور في القرآن (السلم كافة) وهي تتجاوز بالبشرية مرحلة الصراع وتقنينه وتوسع قاعدة المشاركة الدستورية وفق قاعدة حقوق التكافؤ الانساني الآدمي.

غير أننا لا نملك بديلا اسلاميا «طوباويا» عن آليات الديمقراطية وتفعيل المجتمع المدني بما يشكل «مدخلا» و«بوابة» للعبور منها إلى «مجتمع السلم كافة».

إننا نملك كتابا مهيمنا تحمله عقليات مهيمن عليها ونملك كتابا لا يقهر تحمله عقليات مقهورة: (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا) (الجمعة/٥).

أتيت بهذا المثال لتوضيح أن عالمية الحضارة هي لنا وليست علينا شريطة أن يتقدم الاسلام بالفكر المنهجي النقدي التحليلي لا أن يتخلف الاسلام بنا وبالتزامنا الآيديولوجي وصدق (جاك بيرك) في قوله: «يقينا يمكن أن يتحقق التقدم ـ في ومن خلال ـ الاسلام بشرط أن يتقدم الاسلام ذاته».

إذن ما يحدث الآن ليس بصحوة دينية، إنه غيبة إسترجاعية وإستردادية ذات منحى جغرافي وبشري إقليمي ضيق ولا تملك مقومات الحياة، لهذا تحتمي هذه الحركات الفاشلة تاريخيا وموضوعيا عبر نصف قرن من الزمان بأوضاع إستثنائية جدا تمر بها المنطقة وهذا مجرد تورم كالهر إنتفاخا يحكي صولة الأسد. فالربط بين هذه الحركات الدينية وما أسميه بالتوجه الروحي الحضاري العالمي ـ ولا يمكن أن يكون ثمة توجه بعد اليوم إلا على مستوى عالمي ـ هو نوع من الربط الملتبس ومن هنا سنعمد لدراسة ظاهرة (التوجه الروحي الحضاري) المهيمن اليوم على العالم بأسره وليس منطقتنا فقط فما يحدث هنا هو إنعكاس لأزمة أكبر تنفاعل مع أوضاعنا المحلية. علنا بهذه الدراسة نجيب على العنوان الكبير الذي علقه حيدر.. هل هي حقا صحوة / الخليج ـ الوطن/١٩٨٦/٣/٢٨.

الهوامش

(١) طاهر عبدالحكيم ـ أين يبدأ تاريخ مصر الحديثة ـ مجلة «فكر» ـ العدد الأول ـ ١٩٨٤م.

(٢) خليل علي حيدر ـ مستقبل الحركة الدينية ـ دراسات «الوطن» الكويتية ـ مركز المعلومات والأبحاث ـ الكويت ـ أكتوبر ١٩٨٥ ـ ص ٣٨.

(٣) وائل الحساوي ـ الحركة الاسلامية بين الواقع والشبهات ـ «الوطن» الكويتية ـ ٢/٢٨/١٩٨٦.

(٤) للمؤلف: السودان ـ المأزق التاريخي وآفاق المستقبل ـ جدلية التركيب ـ المجلد الثاني ـ ص ٣٠٣ ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م ـ INTERNATIONAL — BRITISH WEST INDIES —STUDIES & RESEARCH BUREAU P.O. — COCKBURN HOUSE —FINBAR F. DEMPSEY & COMPANY BOX 70 GRAND TURK.

(٥) للمؤلف: (المحددات المنهجية والمعرفية للفارق بين الحاكمية الالهية وحاكمية الاستخلاف وحاكمية الكتاب البشرية) ـ العالمية الاسلامية الثانية ـ المجلد الأول ـ الصفحات ٥٢٣/٥٠٧ ـ مصدر سابق.

(٦) حيدر ـ مستقبل الحركة الدينية ـ مصدر سابق ـ ص ٩٥.

(٧) حيدر ـ صحيفة «الوطن» ـ الكويت ـ ١٩٨٥/١/١٦.

(٨) للمؤلف: منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية ـ سلسلة قضايا إسلامية معاصرة ـ مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد بالتعاون مع دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ـ الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣م .

(٩) أعني بها مدرسة «فرانكفورت» وقد سبق لي معالجة بعض هذه الاستلابات في مؤلفي «العالمية الاسلامية الثانية» حيث تعرضت لمفهوم الانسان المسوتق ENCAPSULATEDMAN كما شرحه دكتور رويس ـ ص ٢٢ وإلى ٤٨. أما إسهامات مدرسة فرانكفورت فقد عرض لها «علاء الدين طاهر ـ مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابر ملز» ـ منشورات مركز الانماء القومي ـ بيروت ـ دون تاريخ.

(١٠) محمد آركون ـ الفكر الاسلامي ، قراءة علمية ـ ص ٢٤ ـ ٣٥ ـ مركز الانماء

القومي ـ بيروت ـ ١٩٨٧.

(كان التصور التقليدي في علم اللغة أو «فقه اللغة» يعتقد أن هناك علاقة مباشرة وفورية بين الاسم أو «العلامة» وبين المسمى، أي الشيء الذي يدل عليه الاسم. فعندما نقول «حجرة» أو «شجرة» فكأننا لمسنا الحجرة أو الشجرة مباشرة دون وسيط، أي كأن الاسم هو المسمى. ولكن علم اللغة الحديث يعلمنا أن هناك شيئا آخر يدخل في العملية هو العائد أو الوسيط، أي التصور المشكل في أذهاننا عن الشيء المادي المحسوس المسمى. ولا يمكننا التوصل إلى الشيء المحسوس مباشرة. إذن هناك ثلاثة أشياء في عملية التوصيل: هناك الكلمة أو الاسم وهناك الشيء المادي المحسوس الموجود في الطبيعة أو في الخارج وهناك التصور العقلي المشكل عنه في الذهن «أي العائد أو المرجع»، وعن طريقه يحصل التواصل بين الاسم والشيء) ـ أركون.

وقد بينا في كتابنا (العالمية الاسلامية الثانية) ـ ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠ في هذا الصدد ما يأتي:

(وهناك مشكلة اللغة العربية فبالرغم من أن شروط الاجتهاد المتأخرة التي وضعها بعض علماء المسلمين تشمل ضرورة الالمام باللغة العربية إلا أن الالمام وحده وبالشكل القاموسي والتصريفي لا يعني إلماما حقيقيا باللغة العربية ما لم تتضمن المعرفة القاموسية إحساسا صادقا بأنطولوجية اللغة نفسها كلسان حي وليس كمفردات مركبة. وقد أدرك بعض الأولين أهمية الأمر حين حاولوا الرجوع الى الطريقة التي كان يستخدم بها العرب بعض الكلمات في مواضيع التشابه والخلاف كتعريف أبي حنيفة للخمر. غير أن ذلك الأسلوب كان استثنائيا أما الأسلوب العام فقد اعتمد على الفصحى في رواجها دون تبصر بأنطولوجيتها وتأتي خطورة الأمر إن كل التفاسير القرآنية قد بدأت في مرحلة متأخرة وبعد اندماج لغة الاسلام في بيئات حضارية مختلفة وقد أدرك ابن أبي طالب نذر الأمر في مرحلة مبكرة باستدعائه أبا الأسود الدؤلي لوضع كتاب للناس في لغتهم.

غير أن معرفة اللغة العربية وحدها لا تكفي في الفهم الدقيق لبعض خفايا الكتاب. فالقرآن ليس عربيا فقط [illegible] متنزلا بلغة العرب ولكنه كبناء إلهي ضمن هذه اللغة استوعب مفردات اللغة نفسها ضمن استخدامات دقيقة للغاية قل إن فطن إليها أهل اللغة أنفسهم. من ذلك استخدام القرآن ل «مس» في غير معنى «المس» وهو استخدام غابت مميزاته عن المفسرين. إن التحليل الدقيق للقرآن يتطلب «قاموسا

قرآنيا» جديدا يعتمد في فكرته على تحديد معاني المفردات كما يحددها القرآن نفسه وكما يستخدمها. فهناك فارق دقيق بين شاعرية العرب اللغوية مع تفردها اللساني ودقة التوظيف القرآني لهذه اللغة. إن هذا القاموس ـ الذي سيكون شاغلي لفترة طويلة من الزمن ـ سيكشف عن استخدامات قرآنية للمفردات قل إن فكر فيها العرب أنفسهم، وسيساعد في جلاء مفهوميات كثيرة ظلت مكنونة في القرآن).

ومن ذلك الخلط بين تعبير (الأميين) بصفة (غير الكتابيين)، أي غير أهل الكتاب، وصفة الأميين باعتبارهم (غير الكاتبين) في حين أن الدلالات اللفظية القرآنية تصف الأميين بأنهم غير الكتابيين لا غير الكاتبين:

فصفة «الأمي» تتجه حتى إلى اليهودي ـ الكتابي ـ الذي يقرأ التوراة ولا يعلم محتواها إلا ظنا: ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني وإن هم إلا يظنون﴾ (البقرة/٧٨). تعبير الكتابيين والأميين: ﴿فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد﴾ (آل عمران/٢٠).

ونود أن نشير أن تدقيقنا لهذه الدلالات اللفظية الخاصة بتعبير الأميين بصفة غير الكتابيين وليس بصفة غير الكاتبين أو القارئين أنها لا تمس من إدراكنا لحقيقة أن الرسول لم يكن يخط بيده، أي لم يكن كاتبا، فتدقيق هذا المعنى الخاص بالرسول ينص عليه القرآن في الآية التي تقول: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت / ٤٨).

فعدم تلاوة الرسول من قبل لكتاب سماوي منزل تضعه في دائرة الأميين ـ غير الكتابيين ـ ثم أن عدم الخط بيمينه رسما للكلمات وقراءة لها تضعه في دائرة «غير الكاتبين».

(١١) محمد آركون ـ الفكر الاسلامي .. قراءة علمية ـ مرجع سابق ـ ص ٩ ـ من مقدمة الأستاذ / هاشم صالح للكتاب.

(١٢) د. محمد عابد الجابري ـ إشكاليات الفكر العربي المعاصر ـ شروط تجاوز الأزمة ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٩٠ ـ ص ٦٢/٦٣.

(١٣) روجيه جارودي – كيف صار الانسان انسانا؟ عرض وكالة الاوريَنت برس (الوطن الكويتية ٤-١٩٨٦/٢/٢٧م).

(١٤) د. محمد عابد الجابري ـ إشكاليات الفكر العربي المعاصر ـ شروط تجاوز الأزمة

ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٩٠ ـ ص ٦٣/٦٢.

(١٥) جاك بيرك ـ الاسلام في زمن العالم ـ مراجعة لطفي الشطي ـ الوطن الكويتية ـ تاريخ ١٩٨٦/٢/١٣.

(١٦) وائل الحساوي ـ الحركة الاسلامية بين الواقع والشبهات ـ الوطن الكويتية ـ مصدر سابق.

(١٧) دراسة للمؤلف: (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر) ندوة: تجديد الفكر الاسلامي ـ نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر ـ المركز الاسلامي ـ مالطا ـ ١٢ نوفمبر / تشرين ثاني ١٩٨٩م.

(١٨) محاضرة للمؤلف: (حقوق الانسان والقرآن في عالم متغير) ـ ندوة الاسلام والمسلمون في عالم متغير ـ من أجل نظام دولي عادل ـ المجلس الاسلامي الشيعي الأعلى ـ بيروت ـ ٢٨/٢٤ أبريل (نيسان) ١٩٩٤ م.

(١٩) د. كمال عبداللطيف ـ الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي ـ الانتليجنسيا في المغرب العربي ـ ص ٨٥/ ٩٣ ـ دار الحداثة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٨٤ م.

(٢٠) أحمد واعظي ـ المجتمع الديني والمدني ـ ترجمة حيدر حب الله ـ دار الهادي ـ إشراف المعهد الاسلامي للمعارف الحكمية ـ ص ٨١ / ٩٣ ـ ط ١ ـ ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١م.

(٢١) مصطفى محمد الطحان ـ الوطن الكويتية ١٩٨٦ /٣/٩.

(٢٢) يوسف القرضاوي ـ الوطن الكويتية ـ ١٩٨٦ /٣/٩.

(٢٣) للمؤلف: نسخ شرعة الأصر والأغلال التوارتية بشرعة التخفيف والرحمة الاسلامية ـ العالمية الاسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والانسان والطبيعة ـ صفحة ٥١٠ إلى ٥٢٣ ـ المجلد الأول ـ International Studies & Resesrch Buresu ـ British West Indies ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٦ هـ /١٩٩٦م.

(٢٤) هجوم جعفر نميري على المؤلف وآخرين ـ جريدة (الصحافة السودانية ٦/٩/ ١٩٨٤م.

(٢٥) جاسم المطوع ـ افتتاحية الوطن (سوداني يسأل نظامه) ـ الوطن الكويتية ـ ٧/٢٣/ ١٩٨٤.

(٢٦) محمد حميد الله ـ مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ـ دار النفائس ـ بيروت ـ ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ـ ص ٣٦٠.

الفصل الثالث

عالمية التوجه نحو التغيير
والبحث عن الآفاق الجديدة

لماذا يتحكم الأفق (الديني) في ظاهرة التحرك باتجاه التغيير في وطننا العربي وعالمنا الإسلامي؟ وبهذا المد المتنامي والمتصاعد؟

حين يعمد مفكرونا للإجابة على هذا السؤال فإنهم سرعان ما يتجهون للبحث في أزمة فكر النهضة الإصلاحي وفي أزمة فكر الثورة الشمولي بمنحاه الماركسي أو القومي الذي يميل إلى وضعية انتقائية لا ترتبط ضرورة بالماركسية المادية الجدلية، كالأفكار المصاغة تحت أسماء (الاشتراكية العربية) و(المنطلقات الأساسية لحزب البعث العربي الاشتراكي) وغيرهما. فيتلمسون فشل هذه الأفكار على مستوى تطبيقاتها، فالليبرالية الديمقراطية قد فشلت على مستوى التطبيق، وانهارت برلمانات مصر والسودان وسورية ومزقت ليبرالية لبنان التعددية بانقسام طوائفها. والفكر الإصلاحي الديني الذي عرف بالسلفية الجديدة حوصر ضمن مرحلته فعجز حتى عن تحقيق الإصلاح في المؤسسات الدينية كالأزهر، والانقلابات الثورية انتهت إلى نقيض المبادئ التي أعلنتها في البيان رقم (١).

السلفية الجديدة قد فشلت، والليبرالية الديمقراطية قد فشلت، والثورية القومية قد فشلت. ذلك كله منظورا إليه من (داخل) وفي (إطار) المحيط العربي مما دفع مفكرين أمثال الدكتور محمد جابر الأنصاري للبحث في (القوانين

الذاتية للخصوصية العربية) بمنطق خلدوني، وما دفع دكتور سيد دسوقي للبحث في قوانين تفاعل الحضارات وإحداث التقدم. ومما دفع بالمناقشات الحامية في صدر الصفوف الدينية من جهة وفي مواجهة هذه الصفوف الدينية لخصومها العلمانيين الليبراليين من جهة أخرى. فقوى الساحة كلها تتصارع ضمن تجارب الساحة نفسها.

وفي مقابل الفشل الذي أصاب الأطر الفوقية (السياسية والفكرية) مضى الواقع العربي إلى حالة تشابه (الصراع النفسي).

فمن بعد حماس المناداة بتحقيق الوحدة العربية والتي فشلت أولى تجاربها بين مصر وسورية (١٩٥٨ ـ ١٩٦١) اتجه العرب إلى منطق البناءات الإقليمية (اتفاقيات التكامل السودانية المصرية) و(دول مجلس التعاون الخليجي) و(مجلس التعاون العربي الرباعي) ومن قبل (الوحدة الثلاثية السودانية المصرية الليبية) و(الاتحاد المغاربي) ثم تفجرت كافة هذه الأشكال الإقليمية فبعضها قضى نحبه وبعضها تعصف به الخلافات الداخلية واختلاف التوجهات والسياسات ونمط العلاقة مع النظام العالمي.

وتدهورت العلاقات العربية إلى مستوى (الحروب القطرية)، فهناك غزو العراق للكويت وصراع الجزائر والمغرب حول الصحراء ، وما كان من حروب اليمنين قبل الوحدة.

وفي الإطار القطري تمضي حروب التجزئة والتفكك، أكراد العراق وأنظمة بغداد، جنوب السودان وأنظمة الخرطوم ، طوائف لبنان.

وفي مقابل الفشل الذي أصاب الأطر الفوقية (السياسية والفكرية) تراجع الموقف من إسرائيل وبالذات في حرب ١٩٦٧ ، فعوضا عن (إلقائها في البحر)، اتسعت في الأرض، فضمت إليها سيناء والجولان والضفة الغربية وجنوب لبنان وممرات في الأردن. ولم نسترد بالقوة ما أخذ بالقوة.

وضمن هذه الحالة من الصراع ظهر المد الديني المتعاظم والمتنامي ليملأ الفراغ الذي خلفه الفشل العلماني بمختلف أشكاله الوضعية وبنائياته العقائدية، محاولا التواصل مع السلفية الجديدة التي خلفها فكر النهضة الإصلاحي أو القفز إلى ما ورائها بطريقة (ماضوية) أو إلى ما أمامها بطريقة تحاول وضع تحديدات لعناصر الفشل، ويمكن أن تطرح في هذا الإطار الأخير الكيفية التي يخلص إليها الصديق الدكتور طه جابر العلواني[١] في تحديده لعناصر الفشل وطرح مواصفات الحقبة الراهنة، حيث يشخصها بأنها مرحلة (الوعي بالذات) أو (اكتشاف الذات)، وهي المرحلة الثالثة من بعد مرحلتين سبقتاها:

المرحلة الأولى

ويمكن أن نسميها بمرحلة الصدمة الأولى والانبهار المباشر ، وهي المرحلة التي زلزل فيها المسلمون زلزالا شديدا عن مواقعهم الفكرية والثقافية، وفقدوا ثقتهم بفكرهم الإسلامي وثقافتهم الموروثة، وخيل لهم أن الفكر والثقافة الاسلاميتين لا يمكن أن يبنيا حضارة أو يحققا تقدما أو إنماء، ووضع الإسلام كله في قفص الاتهام، وأصبح الإنسان المسلم منهزما من الداخل نفسيا، مهيئا تماما لاستقبال البديل الغربي في الفكر والثقافة والعلم والمعرفة والفنون والآداب دون أي تحفظ. وفي هذا الدور بدأت البعثات من أبناء المسلمين تجوب الجامعات والمعاهد الغربية بحثا عن المعرفة والفكر والثقافة دون تمييز أو انتقاء أو احتياط أو تحفظ. وبدأت المؤسسات العلمية في بلداننا تؤسس وتبني وتنشأ على النمط الغربي في الفلسفة والفكر والثقافة والمكان والمناهج والبرامج والوسائل وسائر ما يتعلق بها. وكانت جرأة بالغة في تلك الفترة أن يقول المسلم الملتزم إن الإسلام لا ينافي العلم ولا يناقض الحضارة.

ومن هنا فإن كثيرا من المعاصرين ينظرون بعين النقد وأحيانا بعين الرفض إلى أمثال الشيخ محمد عبده والشيخ جمال الدين الأفغاني، ولكن الناظر إلى

موقف هذين الرجلين بعين الحقيقة المقدرة لتلك الفترة يعرف، ويستطيع أن يدرك أن ما قام به الرجلان في تلك الفترة كان هو الممكن وهو المستطاع بالنسبة لظروف تلك المرحلة. كان قصارى جهد المسلمين الملتزمين وجهاد علمائهم في تلك الفترة أن يؤكدوا بشتى المؤكدات الخطابية، مستنصرين ببقايا الإيمان الكامن في القلوب، وفضلة الثقة العالية في النفوس ، على أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، ويصرون على تأكيد هذه العمومية من أجل أن يدفعوا المسلمين إلى شيء من التوازن أو الوقوف على الأقدام في وجه ذلك الغزو الساحق الماحق.

المرحلة الثانية

وهي المرحلة التي بدأت فيها النفوس تستقر إلى حد ما وتجتاز فترة الانبهار، وفيها بدأ المسلمون يلتقطون أنفاسهم ويراجعون مواقفهم ويتعاملون مع المقالات الغربية المختلفة، ويراجعون النظريات والمدارس والمقولات مراجعة الدارس المستفيد، فشاعت أفكار الموازنة والمقارنة والبحث عن وجوه الالتقاء بين الإسلام والفقه والثقافة الغربية، بدوافع مختلفة، بعضها لتحقيق أهداف غربية فيما يمكن أن نسميه بتطبيع العلاقات بين المسلم والفكر والثقافة الغربيين، والقضاء على سائر جيوب المقاومة في العقول والقلوب المسلمة، وبعضها بدوافع إسلامية ذاتية مخلصة، كانت تستهدف فتح النوافذ، أو إيجاد ثغرات في الجدار الفكري والثقافي الغربي الذي أحاط بالمسلمين؛ لكي ينفذ الإسلام من تلك الثغرات اليسيرة الضيقة من جديد إلى العقول والقلوب المسلمة، فبدأنا نقرأ في تلك الفترة عن ديمقراطية الإسلام، واشتراكية الإسلام، والعدل الاجتماعي في الإسلام، والسلام في الإسلام، وحقوق العمال في الإسلام، وحقوق المرأة في الإسلام، وحقوق الإنسان في الإسلام، إلى غير ذلك من أمور تدل على أننا اجتزنا مرحلة الانبهار ودخلنا مرحلة المواجهة، وكانت غاية تلك المرحلة أن

تقرر أن لدينا مثل ما لدى الغرب، فقد يمتاز عنا الغرب بشيء ولكن لدينا مثله بشكل من الأشكال.

المرحلة الثالثة

وهي المرحلة التي نعيشها أو نعيش جزءا منها، مرحلة سميت بمرحلة الصحوة الإسلامية، ونسميها مرحلة الوعي بالذات أو اكتشاف الذات. هذه المرحلة هي المرحلة التي بدأنا فيها نؤكد على مزايا الإسلام وخصائصه وتفوقه فكرا وثقافة وعقيدة ونظاما ومنهاج حياة وأخلاقا وقيما ومعايير، بل بدأنا نكتشف في هذه المرحلة بعض الثغرات الكبرى في ثقافة الغرب نفسه وفي فكره، اكتشفنا فيها أننا كنا مخدوعين، نعيش حالة غزو وحالة استلاب ثقافي وفكري وفقدان توازن، إضافة إلى الاستلاب السياسي والاقتصادي، وبدأ الكثيرون منا يدركون أن الأطر الفكرية الغربية والنظريات الغربية والمناهج والثقافة الغربية بكل مدارسها لم تعد صالحة لبناء نهضتنا وحضارتنا وإقامة الكيان العمراني المشترك لأمتنا، وبدأ في هذه المرحلة يشيع مصطلح الصحوة الإسلامية، وطرحت كثير من القضايا المعقدة، ووضع المفكرون المسلمون أمام الاختبار العسير والتحدي الخطير، فإما أن يثبتوا صحة وسلامة في الفقرات بين أيدينا ينتهي دكتور طه العلواني إلى المرحلة الثالثة بوصفها مرحلة (العودة إلى الذات - اكتشاف الذات)، ولكن كيف؟ وبأي مقاييس؟ فقد بقينا نناقش في الصفحات المتقدمة من هذا الكتاب مشكلة العقلية (الاسترجاعية السكونية) التي تقفز إلى (ما وراء السلفية الجديدة). فهل يقدم لنا دكتور طه قفزة إلى الما بعد. أي استشراف مستقبلية العودة إلى الذات من خلال عقلية تتعامل مع الصيرورة والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية؟

من المرحلة الثالثة وهي مرحلة التحدي يقوم د. العلواني بتقديم جملة من المبادئ الأساسية (فكر سليم - منهج واضح - معرفة راسخة)، حسنا، ولكن يجب

"أن ننتبه إلى أمر آخر، وهو أن هذه المبادئ مطروحة بين ضابطين يحتويانها»

الضابط الأول: وهو إثبات صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

الضابط الثاني: وهو تقديم بديل حضاري إسلامي.

والسؤال هل فارق دكتور طه هنا حصرية العمل ضمن (القوانين الذاتية للخصوصية العربية)؟ فبديله الحضاري الإسلامي العالمي (الضابط الثاني) إنما يتكامل بالضرورة مع الضابط الأول (صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان). فهل الزمان المقصود هو الزمان العربي الإسلامي في المكان الجغرافي العربي الإسلامي؟ فإذا كان الأمر بنعم يكون دكتور طه قد ألغى (البعد العالمي) الدافع لنا باتجاه التغيير كما أوضح هو نفسه في المرحلة الأولى (الانبهار) والمرحلة الثانية (فكر المقارنات والمقاربات)، فلا تكون صلاحية الإسلام إلا في حدود الزمن الذاتي والخصوصية المكانية.

أما وأن ندرك أن خلفية ما يطرحه الدكتور طه في تحليله للمرحلة الأولى والمرحلة الثانية آخذة بتجاويف عقله في تعاطيه مع المرحلة الثالثة، باعتبار شعاراتهم ونداءاتهم بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأن الإسلام قادر على استئناف حياة إسلامية وبناء حضارة وإقامة تقدم وإيجاد دولة وتقديم بدائل، وإما أن ينسحبوا من الميدان ويتركوه لغيرهم مرة أخرى؛ لتبدأ الأمة مرحلة من التيه جديدة..

أنه لا فكاك من العالمية حين مرحلة اكتشاف الذات الثالثة بوصف هذه العالمية هي المؤثرة منذ بداية تكوين الأزمة ـ فهذا ما نجده بشكل أوثق في كتابه الآخر[٢].

وهناك أمر آخر لابد من توعية هذه الحركات الإسلامية عليه وهو «عالمية هذا الدين».

إن من المفيد أن ينشر الوعي بين هذا القطاع من المخاطبين على مفهوم

«ظهور الإسلام على الدين كله» و«عالمية هذه الرسالة». وعالمية هذه الرسالة عالمية تبنى على التمدد والانفتاح، لا على الانكماش والانغلاق، وذلك يقتضي أن يقدم الإسلام إلى البشرية كافة بحيث يكون خطابه صالحا لسائر الحضارات والثقافات قادرا على تجاوز الأطر الحزبية والقومية والجغرافية. ويقدم للدنيا كلها ـ على أنه وارث سائر النبوات، المشتمل على أفضل خصائصها، المتضمن للموروث المشترك بين جميع الرسالات، فعالمية الإسلام تفرض عالمية الخطاب وتجاوز سائر الحدود والقيود، والقدرة على استيعاب حالات التعدد المختلفة الحضارية والدينية، فأي إطار جزئي حزبي أو مذهبي أو طائفي يؤثر في عالمية الخطاب الإسلامي، ويقلل من قدرته على الاستيعاب العالمي ـ إنما هو إطار مرفوض إسلاميا يؤثر في مستقبل هذا الدين. والعمل الفكري والجهاد الثقافي هما الكفيلان بتوفير شروط العالمية للخطاب الإسلامي، وحين ينتشر هذا الوعي في هذا القطاع فسوف تتهيأ العقول والقلوب إلى قبول كثير من التعديلات في الوسائل والأدوات والشروط لصالح عالمية الخطاب الإسلامي وهذه الناحية مفيدة ـ كذلك ـ في قطاع الدراسات النقلية (الشرعية) لتجاوز بعض القضايا الكلامية والفقهية التي بنيت على أصول تحمل خصوصيات زمانها أو مكانها».

إن القضية هنا ـ أي العالمية ـ ليست مجرد (أمر آخر فقط) كما يفهم للوهلة الأولى من كلمات د. طه، أو أنها عالمية تراد أو لا تراد للإسلام بمنطق ذاتي، بمعنى أن رسالة الإسلام وإبلاغية وتبليغية عالميته مما يوجب التوجه العالمي للخطاب، فالعالمية أكبر من مجرد أمر آخر أو توجه إرادي ذاتي يكتشفه المسلمون في كتابهم (كافة للناس)، والمسلمون يعلمون عالمية الرسالة ولديهم مراكز تبشيرية في أماكن عديدة من العالم، تعكس استجابتهم لهذا التوجه العالمي.

غير أن دكتور طه يستخدم (العالمية) هنا في إطار (تحريضي) إذ يتخذها

مدعـة تـطوير الفكر بالكيفية التي صاغ بها مبادئ (التحدي) ـ (فكر سليم ـ منهج وـ صح ـ معرفة راسخة). بما يعني أن من شروط أداء المسلم لرسالته العالمية أن يكون متمكنا في هذه المجالات، فدكتور طه ينفذ من خلال (العالمية) كأساس في الخطاب الإسلامي باتجاه (التحريض الفكري)، فلكي يكون الإسلام عالميا يجب أن يصل المسلمون إلى (فكر سليم ـ منهج واضح ـ معرفة راسخة). فدكتور طه يستجيب بهذا المنطق لتوظيف (الصدمة الخارجية) في إيقاظ (العقل المسلم) مستندا إلى مبدأ مقرر (كافة للناس). فلا يكون الإسلام عالميا إلا إذا تقدم المسلمون. فالمتخلف لا يستطيع محاورة من هو أكثر تقدما منه على المستوى العالمي.

حين نحلل خطاب الدكتور طه جابر العلواني، وهو رئيس مؤسسة عالمية للفكر الإسلامي، وجاهدة في إطار أسلمة المعرفة وضوابط المنهجية نستطيع أن نمضي إلى تفهم الوجه الآخر للعالمية، بوصفها (إطارا متحققا لتفاعل الجزء بالكل)، وقد بسط لنا دكتور طه (جدلية) هذا التفاعل في تقيمه للمرحلة الأولى والثانية، وأيا كانت النتائج المستخلصة. فالعالمية المعاصرة تشكل (الإطار العضوي) لتفاعل المكونات البشرية المتنوعة والمتعددة، حضاريا وثقافيا وفكريا بحكم التداخل البنيوي، فلا يكون الخلاص في أي بقعة تعاني الأزمات في العالم خلاصا (ذاتيا)، وأيا كانت توجهات الخلاص، دينية أو وضعية. فأي خلاص مغلق على خصائص النظام الذاتية ـ في حدود البشرية الجغرافية ـ سينفجر من الداخل بضغط العالم المفارق له عليه، إلا أن يكون هذا النظام الذاتي قابلا لتعميم مبادئه عالميا أو قابلا للاستمرار الذاتي بقوة الذات وبمعزل عن العالم. وهذا الجانب الأخير هو المستحيل بعينه. فالعالمية قد حققت وحدة التفاعل العضوي للبشرية بحيث تنسحب توجهاتها الفكرية والسياسية على الجميع، وتتفاعل معهم بمستويات مختلفة.

إن التخوف من العالمية ينبع من اقترانها في مفاهيم الكثيرين بقوة وقدرات الاستحواذ الحضاري الغربي، فحيثما ذكرت العالمية فزع الناس من المارد الغربي، وهذه ليست عالمية، إنها (ثنائية حضارية) بين مسلمين عرب ومسيحيين أوروبيين. أما العالمية فهي قوة تفاعل تستوي على الصعيد البشري كله. والحضارة الغربية جزء منها وليست العالمية كلها. ففي إطار العالمية تتفاعل الحضارة الأوروبية المنشأ بغيرها، تبعا لمستويات قوتها وضعفها وما تستطيع أن تعطيه وما تستجيب لأخذه وفق نسقها الحضاري ومنظومة قيمها. فلو كانت العالمية مساوية أو مقابلة للاستحواذ الغربي لما صمدت الأنساق الحضارية والثقافية لشعوب الأرض حتى الآن.

العالمية قوة تفاعل عضوي موحد للبشرية منذ بداية عالمية الإسلام التي استوعبت الوسط من العالم واستمرارا إلى العالمية الأوروبية التي تداخلت مع كل العالم. فالعالمية بعد تاريخي، نتاج تطور تاريخي للبشرية منذ تلاشي الحضارات الإقليمية في أطر إمبراطورية أكثر اتساعا، وما نحن فيه اليوم من ثورة تكنولوجية نافذة بمرئياتها ومسموعاتها عبر الحيطان، فالسوق عالمي موحد، والرياضة دورات أولمبية، وأبحاث الفضاء وعلوم المحيطات مشتركة بين الدول. والعلوم الصناعية والتكنولوجية تنتقل بمستويات مختلفة إلى كل أنحاء العالم، وما يحدث في أقاصي الأرض تنقل مشاهده وأحداثه حية، وتتداخل العالمية العضوية لتحدد تعاطينا مع دورة الحياة اليومية، إننا ـ ببساطة شديدة ـ نصاغ من جديد، فليست المشكلة في تحقق العالمية عضويا فهذا أمر مفروغ منه، ولكن المشكلة في حجمنا وثقلنا الذي نمارسه ضمن هذه العالمية.

قد جاء الإسلام عالميا ليطابق بين خطابه الإلهي والمستقبل البشري العالمي، وأسس خاتم النبيين العالمية الدينية في مقابل (العالمية الوضعية) البادئة بشكلها الهيليني والروماني والمتطورة الآن نحو شكلها الأوروبي الغربي، فعالميتنا الدينية

جاءت بين عالميتين وضعيتين: الأولى هيلينية ـ رومانية، والثانية أوروبية شاملة. فتحددت بذلك طبيعة الصراع التاريخي العالمي بين نهجين، نهج ديني ونهج وضعي. فالحضارة الأوروبية ومنذ بداية نهضتها العقلانية قد تجاوزت اللاهوت المسيحي وشقت طريقها للارتباط بالهيلينية والرومانية كأساس تاريخي تبحث ضمنه عن مشروعيتها الحضارية، ثم تجاوزت كلا من التراث الهيليني والروماني باتجاه فلسفة وضعية للوجود. فالمسيحية الأوروبية عارض تاريخي مرحلي وليست أصلا في تكوين هذه الحضارة.

الآن وفي إطار عالمي واحد تتداخل موروثات العالمية الإسلامية مع راهنية العالمية الوضعية وهذا ما أنتج تفاعلات المرحلتين اللتين ذكرهما ـ د. طه جابر (الصدمة ثم المواجهة). فلو لم تكن العالمية آخذة بالتحقق الفعلي لما كانت صدمة ولما كانت مواجهة.

والسؤال هنا بالتحديد: طالما أن العالمية شاملة، وبدأت بالصدمة ثم المواجهة فكيف يمكن لنا أن نتبنى خيارات بمعزل عنها؟ الإجابة على السؤال الجوهري:

إننا في الحقيقة لا نتبنى خيارات بمعزل عن هذه العالمية التي نخوض تجربتها في إطار أولى من الثنائية بيننا وبين الغرب. إننا نمارس حريتنا وقدرتنا على (الصحوة الذاتية) أو ما يصفه د. طه بالعودة إلى الذات نتيجة الأزمات التي أصابت العالمية الأوروبية نفسها. فالحضارة الغربية تنهار فلسفيا وتعاني أزمات اجتماعية وعقلية ونفسية وسلوكية طاحنة، ألقت إلينا بمنهجها العلمي النقدي التحليلي والتفكيكي وعجزت عن التركيب، فما نمارسه في شكل (عودة إلى الذات) ليس انتصارا على الحضارة الأوروبية وتثبيتا لقيمنا من بعد تجاوزها، إنه فك ارتباط مع عجز أوروبي لم يصل إلى مرحلة التركيب ودون أن نكون نحن قد تعرفنا على بديلنا القرآني بما يكشف عن بدائليته، لأن عودتنا إلى الذات لم

ترتبط بعد بعودة منهجية ومعرفية إلى كتابنا الكوني، إنها عودة إلى (موروث فهم تاريخي) محدد بعصر التدوين في القرون الهجرية الثلاث الأولى. فنحن وقد اصطدمنا بالحضارة الغربية إلا أننا في الواقع لم نتجاوزها ولم تكن مواجهتنا لها ـ في معرض تجاوزها ـ عودة إلى الذات على أسس جديدة حاكمنا من خلالها الحضارة الغربية. فأوروبا هي التي كفت عن المواجهة لأنها لم تواصل مشوارها الفلسفي باتجاه التركيب.

فالحضارة الغربية تعيش اليوم المشاكل المتأتية عن نسقها الحضاري، حيث وصلت كما وضحنا في المناقشات المتعلقة بدراسات دكتور سيد دسوقي حسن إلى مرحلة تفاعل قياسي مع المجتمع والطبيعة ضمن ثورتها التكنولوجية بحيث أجهدت إنسانها ولم يعد يهتم إلا بالخلاص ضمن محيطه الضيق الذي وصفه دكتور (رويس) بما أسماه (الإنسان المبوتق).

كما أن الحضارة الأوروبية إذ أسست تطورها على قوانين الصراع واستلاب فلسفة العلوم الطبيعية بمنطق وضعي، خارج ما تعطيه فلسفة العلوم الطبيعية نفسها من آفاق كونية ـ إنسانية فإنها قد بقيت أسيرة مرحلة ما قبل اكتشاف العنصر الكوني الإنساني كنهايات فلسفية للعلوم الطبيعية نفسها، أي أن الحضارة الأوروبية لازالت تعيش مرحلة (التفكيك الجدلي) لعقلها الطبيعي واللاهوتي ودون أن (تركب) نسقا كونيا ـ إنسانيا يستند إلى فلسفة العلوم الطبيعية ذاتها ـ فهي لم تمض من التحليل التفكيكي الذي يصرع ما كان إلى مرحلة (التركيب) الذي ينتهي إلى بدائل حضارية إنسانية، وهذا ما سنعرض لبعض من مظاهره في هذا الفصل.

إذن ـ فبحكم العجز الأوروبي وليس بحكم اكتشاف قدراتنا المنهجية والمعرفية في سياق صراعنا مع أوروبا (الصدمة ـ المواجهة) جاءت ظواهر الصحوة الحالية محكومة بالمنطق الاسترجاعي الماضوي ـ ولا أقول السلفي

تقدمه على الوعي والاجتهاد والتجديد. فأوروبا إذ لم تكمل مشوارها التركيبي لإنشاء فلسفتها الإنسانية ـ الكونية وبقيت في حدود التفكيك فقد بثت مقولاتها التفكيكية (التحليل العلمي ـ النقد) إلى داخل أحشائنا تماما كما بثت نواتها (الحديثة) في داخل بنيتنا التقليدية، فانتهت حداثتنا لتدور مع الحضارة الغربية في فلكها التفكيكي التحليلي وهنا تحدث الظاهرتان التاليتان:

الظاهرة الأولى

بعجز الحضارة الغربية عن التركيب باتجاه الكون ـ الإنسان تمهيدا لما هو أرقى (الخالق ـ الإنسان ـ الكون) ينعكس هذا العجز على أطر الحداثة في الواقع العربي فتدور مع التفكيك ـ تحليلا ونقدا ـ دون أن تكون قادرة على التركيب. فمصدر عجز فكر النهضة الإصلاحي وفكر الثورة الشمولي ـ ولا زال ـ هو البقاء رهن الحالة التفكيكية للحضارة الأوروبية والعجز عن تجاوز هذه الحالة الى ما هو أرقى، إذ لم يستطع لا فكر النهضة الإصلاحي ولا فكر الثورة الشمولي اكتشاف القانون الذاتي لتطورنا ضمن الخصوصية العربية الإسلامية. فمنطق التداخل العالمي إذ فرض علينا النهج التفكيكي (تحليل ـ نقد) لكافة شؤون حياتنا ومظاهرها الثقافية والموروثة فإنه لم يتقدم بنا خطوات نحو التركيب. فبقينا ننظر لكثير من أمور حياتنا وموروثاتها بمنطق النقد والتحليل التفكيكي، فتتسع الشقة بين (المعاصرة) المؤسسة على التحليل والنقد والشك من جهة وقوى التقليد المؤسسة على الاسترجاع الماضوي والنظرة السكونية للوجود والحركة ولا تتقبل الرؤية النقدية التحليلية.

الظاهرة الثانية

وهي ترتبط بتحليل الظاهرة الأولى. إذ أن عجز مثقفي الحداثة والمعاصرة عن الانطلاق من التفكيك إلى التركيب جعل الساحة مهيأة لنمو التيارات

اللاهوتية السكونية والتي تعبر عنها العديد من أشكال الصحوة الراهنة. غير أن هذه الحركات لم تتنبه للخطر بعد، فهي بمنطقها السكوني لن تستطيع فهم الواقع المتحول، ولن تستطيع كذلك تحقيق معرفة كونية من القرآن، فتعيش هي الاخرى التناقض مع الصيرورة في الزمان والمكان وبنفس عمق الأزمة التي يعيشها الليبرالي والشمولي العاجز عن التركيب، أي أن مظاهر الصحوة ستعاني مما عاناه الليبراليون والشموليون.

نحن إذن لازلنا قيد التفاعل بالعالمية، جزء منا حديث ومعاصر لازال قيد العقلية النقدية التحليلية التفكيكية ولم يصل بعد إلى التركيب. والجزء الآخر والذي يشكل قوى (الصحوة) لازال قيد العقلية السكونية، وكلاهما لا يتعاطى مع الآخر. وكلاهما يعجز بالضرورة عن الخروج من المأزق، فالتحليلي لم يركب بعد، والسكوني لا يستجيب للتحولات، ولا يتم الخروج من المأزق إلا حين يتحول السكوني إلى الحركة والتحليل، وإلا حين يتحول التحليلي إلى آفاق التركيب، فالأزمة هنا ـ في الوطن العربي والعالم الإسلامي ـ أزمة عالمية، يدور محورها حول قدرات التحليل والتركيب معا في معالجتنا لإشكاليات وجودنا وأفكارنا ضمن عالمية متحققة بالفعل. ولهذا أعجبني ربط دكتور طه جابر العلواني بين الأزمة الراهنة وعالمية التوجه، وتوليد النزعة الفكرية التحريضية من العالمية التي يتمحور حولها الخطاب الإسلامي.

في هذا الإطار وليس خارجه ـ والذي أجبنا فيه على السؤال الخطر والجوهري فيما تعنيه العالمية بالنسبة لنا ـ يتم التحول إلى دراسة أعماق الأزمة في واقعنا ضمن أبعادها العالمية، فقوى الحداثة هنا مأزومة بقدر ما في العالمية من أزمة. والتيارات السكونية مهما تمظهرت بدعاوي دينية لن تستطيع إخراجنا من الأزمة ما لم تتطور في بنيتها لتستطيع تحليل الواقع واستيعاب الكتاب الكوني بدلالاته المنهجية والمعرفية المقابلة للوجود الكوني وحركته ضمن الانسياب مع

صيرورة الزمان والمكان. فالبحث في عمق الأزمة عالميا هو الطريق الوحيد الذي يقودنا إلى معرفة مصادر الأزمة من جهة وقدرة الكتاب الكوني على تجاوزها من جهة أخرى.

إن طاقات الفكر النقدي التحليلي ستمضي وتتعاظم بالرغم من أزمات الحضارة الأوروبية، وستستبطن كل مظاهر وجودنا، فالمارد الخطير الذي أطلقته العالمية المعاصرة ليس هو الظاهرة (الصليبية) التي انتهى ظرفها التاريخي، وليس كذلك (الإلحاد) الساذج، وليس كذلك (العلمانية) البدائية، فهذه كلها ظواهر (سطحية) لما هو أعمق بكثير. وهذا الأعمق بكثير هو الذي حمل أوروبا لأن تكون علمانية ووضعية، ونعني به تحرر العقل من الثوابت والمنطق السكوني إلى التحليل والنقد وإعادة التعرف على كل شيء. فكان مصرع اللاهوت المسيحي ومصرع النظم العقلية والأخلاقية التي ما ظن في يوم من الأيام أنها ستكون عرضة لمباضع التحليل، ولكنها حين تعرضت لم تصمد طويلا، فكل ما يتكشف عن منهج سكوني في التعامل مع حركية الوجود وصيرورته يلقى به خارج العقل. وكل مقولات لاهوتية تستلب الإنسان والطبيعة معا في عالم المشيئة الإلهية المبارك يلقى بها أيضا خارج العقل. فإذا عجزت الحضارة الغربية عن الانطلاق نحو قدرات التركيب العلمي لجدلية (الغيب ـ الإنسان ـ الطبيعة) نتيجة قصور في فهمها لفلسفة العلوم الطبيعية، فإنها لم تعجز عن إطلاق قوى النقد والتحليل وضخها في أحشاء العالم المعاصر، تماما كما ضخت مؤسساتها ومنجزاتها الصناعية.

إذن ـ إذا ظنت حركات الصحوة أنها بمنطقها السكوني قد هزمت أوروبا أو أنها بمعزل عن وحدة الحضارة العالمية العضوية، لتفعل هي بإرادتها الذاتية ما تشاء، وبمعزل عن قوانين المتغيرات والصيرورة، فإنها ستجني على نفسها وواقعها، فتعيش دون مرحلة النقد والتحليل والتعرف على موروثها من جديد،

وتعيش أوروبا في مقابلها دون مرحلة التركيب، فتسود الفوضى الجانبين. ومن خلال هذه الفوضى التاريخية يأتي من يصطاد في الماء العكر ويعلو ويعنو. ولهذا تأتي ضرورة فهم الأزمة في عمقها العالمي للخروج بأنفسنا وبالعالم منها. فلم يعد ثمة طريق للخلاص الذاتي، وكل خلاص ذاتي يقود (للاستبسال الدائري)، أو الحلقة المفرغة كما أوضح الدكتوران دسوقي وسفر.

اغترب الغرب.. فاهتز الشرق

بمنطق وحدة الحضارة العالمية المتفاعلة بين المركز والهوامش وما أثرته المركزية في الواقع التقليدي العالمي المنحسر وفق درجات متفاوتة يمكننا أن نعالج ظاهرة ما يسمى بالصحوة الدينية كحقيقة دالة على تملل حضاري بدأت معالمه بالاغتراب في المركز ثم مضى ليكون تحللا في الهوامش العالمية التقليدية.

قد أعطى كارل ماركس (١٨١٨ / ١٨٨٣) العالم مفهوم وحدة الوجود الطبيعي وإن كان هذا المفهوم أكثر وضوحا في كتابات فردريك انجلز منها في كتابات صنوه المادي الجدلي، فماركس لدى إحالة مبادئ العلوم الطبيعية إلى المجتمع قد اتجه للتعامل التاريخي والسياسي مع مبدأ التضاد في جدلية الحركة بأكثر مما تعامل مع مبدأ الوحدة التي تتجه إليها المتضادات لتركيب القضية، فجدلية الطبيعة تعني التضاد والوحدة معا، فاتجاه مذهبية الماركسية للتعامل مع هذا الوجه التضادي وليس مع الوجه التركيبي الموجود في نفس النظرية إنما برز ببروز وطغيان القصد الاجتماعي والسياسي على واقع النظرية نفسها، فالصراع الطبقي يعبر عن استخدام وجه التضاد في النظرية ولكنه صراع يؤدي إلى تركيب اجتماعي جديد هو وحدة المجتمع الاشتراكي، فهنا وحدة بعد تضاد، غير أن ماركس قد تعامل مع التضاد بأكثر مما تعامل مع الوحدة في النظرية، وهذا هو جوهر القصد المذهبي وهذا أكبر خطأ حين تحولت النظرية العلمية

.نى مذهب سياسي مادي.

لو ركز ماركس على الجانب الثاني في نظرية العلوم الطبيعية المادية وفي إطارها المادي الجدلي نفسه لكان قد دفع بمذهبية الوحدة خطوات إلى الأمام ولكان قد قارب من جديد خطوات هيجل (١٧٧٠ / ١٨٣١) الفلسفية، بل ولكان قد رجع إلى حقيقة الغاية الإلهية في الخلق الكوني، فالغاية الإلهية تظهر بوجه الوحدة في التركيب ولو في إطار النظرية المادية بأكثر مما يتصور البعض، فالمتضادات حينما تركب إنما تؤدي لمعنى ومغزى وهنا يقطع الطريق على منطق العبثية في الخلق وتؤدي الصيرورة إلى هدف.

فالكون تفاعل مركبات مادية لا تنتهي إلى نتيجة عبثية ولكن إلى خلق غائي كبيت للإنسان وكذلك اللبن ما بين فرث ودم إنما هو سائل غائي كشراب سائغ للإنسان ﴿وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين﴾ (النحل / ٦٦). فهنا غائية وهنا تركيب في إطار الوحدة الجدلية ضمن القانون الطبيعي وهذا هو الجانب الذي يؤكده ماركس في البناء الفلسفي لنظرية المادية الجدلية التي تعني وحدة الوجود الطبيعي بفهم عادي ولكن يرفض التعامل أو يتجاوز التعامل معه مذهبيا.

بل إن ماركس لو مضى بضعة خطوات لتحليل البنائية الكونية وفق قانون التركيب عبر المتضادات لوجد أن عناصر مختلفة التركيب المادي تؤدي إلى نتيجة مادية واحدة ﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كل تأكلون لحما طريا﴾ (فاطر / ١٢). فجدلية التركيب الكوني وفي إطار وحدة الوجود الطبيعي هي أكبر من المعادلات المختبرية التي قيد (لاتاييف) أبحاثه بها في مؤتمر فلسفة العلوم الطبيعية في زيوريخ عام ١٩٥٤.

وكذلك يعطينا القرآن قاعدة مادية أخرى حيث يأتي بعناصر مادية متماثلة التركيب ولكنها تؤدي لنتائج مادية مختلفة في صيرورة الحركة والاتجاه: ﴿وفي

الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد/ ٤). فهنا أرض واحدة التركيب (قطع متجاورات) مضافة إلى ماء واحد التركيب (تسقى بماء واحد)، فالمفترض تماثل النتيجة ولكن الذي حدث هو اختلاف النتائج.

أين الخلل في المادية الجدلية؟

قد تعجل ماركس وانجلز التحول بفلسفة العلوم الطبيعية التي تعطي النظام الكوني معنى وحدة الوجود الطبيعي دون استيعاب البنائية الكونية كلها ولو في الإطار المادي، فاستيعاب البنائية الكونية ولو عبر التحليل المادي الجدلي سيقود لاكتشاف متناقضات الجدل كما توضح هذه السور المكنونة وتثبت مبدأ الغائية في التكوين، وهو مبدأ إلهي يؤخذ من داخل فلسفة العلوم الطبيعية المادية نفسها فيرقى بها لاكتشاف أن غائية الخلق قد ربطت ما بين البنائية الكونية والانسان فأعطت الخلق الكوني صفة إنسانية عبر التركيب وليس التضاد فقط. فالكون ـ هو في النهاية ـ مصمم على أساس أن يكون «بيتا للإنسان».

هذا المفهوم المادي الجدلي هو مفهوم صحيح في كثير من جوانبه ولكنه (قاصر) لأنه لم يستكمل أبعاد البنائية الكونية كلها ليكتشف الغاية فكانت النتيجة أن ورثت الحضارة الأوروبية الغربية مفهوم (العبث) ثم (العدم) ثم (الغثيان) فوصلت إلى حالة الانفصام ما بين الإنسان والكون وما ذلك إلا لأنها قد أسقطت مفهوم الغائية الذي يقود إلى الله وبنفس الكيفية التي فكر بها إبراهيم الخليل في ملكوت السماوات والأرض فكلفه الله ببناء ورفع قواعد (البيت) كرمز للغائية في البنائية الكونية.

إستحالة التنبؤ التاريخي دون الأخذ بمفهوم التركيب

قد حملت الماركسية منظور التنبؤ الاجتماعي أو الاستشراق المستقبلي نطلاقا من استخدام المنهج التحليلي وهذا المنهج يعتمد على مراقبة اتجاه الحركة في المركبات وبهذا الأسلوب تطرح المنظمات الماركسية ما يسمى بتكتيك المرحلة التاريخية ووضع الأهداف.

فاعتماد الماركسية على فكرة (التنبؤ) يعني اعتمادها على مفهوم التركيب الذي يكون بعد التضاد ولكنها لم تستخدم هذا الأسلوب الذي يعطيها قدرات رصد الحركة الغائبة في صيرورة النظم الاجتماعية على مستوى البنائية الكونية كلها والسبب راجع كما قلت إلى تغليب المذهب على فلسفة العلوم الطبيعية، فالماركسية قد وقعت في أسر الانتقائية داخل نظامها الفكري نفسه، فمضت تركز على جدلية التضاد فقط فأورثت الحضارة الأوروبية أزمة روحية كبرى.

من ماركس إلى فرويد وأنشتاين

في إطار هذه الفهم الجدلي الناقص للبنائية الكونية دفع سيجموند فرويد (١٨٥٦ / ١٩٣٩) بأفكاره عن الدوافع الغريزية في تكوين الإنسان النفسي وسلوكه العقلي والأخلاقي، فأعطى الإنسان صفة الوحدة البايولوجية التي تصدر عن الجنس، ثم قذف البرت أنشتاين (١٨٧٩ / ١٩٥٥) بمنظوراته عن الطاقة التي درست فلسفيا بمعنى الانفعال النسبي المحرك لقوة الأشياء وبهؤلاء جميعا اكتمل ما يسمى بلاهوت الأرض الذي يوثق الإنسان في إطار العلاقة الثنائية المادية الناقصة بينه وبين عالم الطبيعة ضمن فلسفة وحدة الوجود الطبيعي أو المادي ولكن: هل حلت هذه التصورات والمفاهيم الجديدة مشكلة الاغتراب الإنساني في الوجود؟

قد سارع كولن ولسن ليلتقط هذه النماذج في كتابه (اللامنتمي) متعمقا في أزمة الحضارة الغربية، فهدف ولسن هو إجراء دراسة تحليلية لأمراض البشر

النفسية في القرن العشرين مجسدا الحلول الجزئية التي قدمها الفلاسفة السابقون في شخوص حية في كتاب اللامنتمي، فماركس المتحكم بالعقل يتحول على يد كولن ولسن إلى شخصية الكاتب الإنجليزي (ت لورانس) وتفعيل القوة المادية في نظرية الطاقة لانشتاين بما يعني التحكم في الجسد يجسدها كولن ولسن في راقص البالية الروسي المتحكم بجسده (نجيسنكي)، أما جنسية فرويد وغريزيته فقد جسدها في شخصية الرسام الهولندي (فان جوخ) الجامح، فحاول كولن ولسن الجمع بين هذه النماذج الثلاثة ليستخلص منها الإنسان المثالي الذي يتخذ طريقا (للنمو المتسق) عبر الرؤية الصوفية والكشف الروحاني[٣].

تلك كانت محاولة كولن ولسن في مواجهة الانزلاق العبثي الآخذ بخناق الحضارة الأوروبية في القرن العشرين وكما لم يكن ويلسون وحده هو الذي تنبه لضرورة الكشف الروحاني كذلك لم يكن سارتر والبير كامو وهايدجر هم النماذج الوحيدة للتعبير عن هذه الإسقاطات المأزومة في مجالات البحث في الوجود الإنساني التي سيطرت على المركز الحضاري العالمي وبدأت تبث النعي إلى الهوامش في وطننا العربي وكافة مجتمعات الأرض التي تعيش حالات التحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع المعاصر بطاقة النواة الداخلية والمحيط العالمي.

رجال كأمثال أنيس منصور التقطوا هذه الظاهرة وتفاعلوا معها (راجع كتاب وداعا أيها الملل لأنيس منصور مع مراجعة تقييم جلال العشري في كتاب ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة ص ٦٢، ٦٥) ثم تدافعت مطابعنا شرقا وغربا وهي تحمل بكائيات النماذج الأوروبية الباحثة عن الإنسان بمخيلات وجودية في غاية كثيفة.

التقدم باتجاه الظهور الإنساني (الصحوة الأوروبية)

نماذج الشخصيات الثقافية العربية الآن ومن بعد بكائيات الغرب أصبحت

مختلفة تماما عن تلك النماذج التي ظهرت في بداية التفاعل مع إيجابيات الحضارة الأوروبية في مطلع هذا القرن ويمكن لأي قارئ أن يعايش نماذج مطلع هذا القرن في الشخوص التي قدمها لنا الدكتور عبد الله العروي حين كتب بشخصية (الفاحص والمشخص) كتابه الأول[4] ثم تحول إلى شخصية الداعية في كتابه الثاني[5] فهي نماذج لشخصية الليبرالي والتقني والشيخ، نماذج سلامة موسى ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وشخوص نهايات عصر النهضة ـ مع التحفظ في استخدام هذا التعبير مما سنشرحه لاحقا بمشيئة الله.

كانت أوروبا وقتها لازالت ملهمة ثم إنتابتها الأزمة الحضارية العميقة فساد الإشكال الأوروبي العالم كله بما فيه نحن وبدأت تياراتنا الفكرية الحديثة تتقيأ ما يتقياه كولن ولسن وتحاول مثله استدراك جوانب أزمة الإنسان في إطار هذا المصير الحضاري العالمي الواحد أي الأزمة الإنسانية بالذات.

فظاهرة ما يسمى بالصحوة الدينية ليست في الحقيقة إلا إنعكاسا لأزمة الحضارة العالمية في كليتها، والمثقفون بكل مدارسهم، وليس الحركات الدينية هم أول من تلمس عمق مجراها في تطورنا الحضاري ولكن المشكلة أن أئمة المثقفين العرب قد بدأوا في النظر إلى هذه الأزمة إما عبر اعمال أدبية وفنية ليست على اتصال مباشر بتشكيل الوعي الشعبي أو في أديرة ثقافية على جانب كبير من التخصص والصراع الفلسفي كأعمال دكتور حسين مروة بالذات والتي اتخذت نهجا ماركسيا (سنعرض لمناقشة علاقة هذه الدراسات بعملية العودة إلى التراث).

قد وضح ظهور الأزمة الإنسانية وعلى مستوى عالمي وبشكل جلي منذ ربع قرن تقريبا وقد كنت أدرك تماما بأن الوحدة العضوية العالمية الآخذة بكل الحضارات والشعوب هي (الإطار الذي لا يمكن الخروج منه) أو الإقدام على تبني حلول جزئية وإقليمية خارجة «ليست أزمة البديل الحضاري أزمة أوروبية

بقدر ما هي أزمة عالمية في حدود التحول الجاري باتجاه هذه العالمية وحين نحاول إيجاد الحلول فإن المسألة لا تتعلق بنا بمقدار ما تتعلق بالوضعية العالمية ككل، وقد أصبحت الأرضية الفكرية مشتركة والتفاعل عضوي واحد وهكذا يصبح البديل لأزمة اللاهوت الأرضي بديلا عالميا وليس محليا، حتى المفهوم الكلاسيكي للشرق والغرب لم يعد له من وجود الآن إلا في بعض المباحث التاريخية والأنثروبولوجية المقارنة، قد أسقطت التجربة العالمية نفسها علينا واندمجنا بها عبر قوانا الاجتماعية الحديثة ـ على الأقل ـ وبالتالي فإن الاختيار يجب أن يأتي عالميا وإلا اندثر مع الخصوصية ـ.. إن هذا القول لا ينفي بحال من الأحوال الجدلية الخاصة لتطورنا التاريخي بشكل مفارق لجدلية التطور التاريخي الأوروبي، فقد لعب الإسلام بأحكامه وتشريعاته دورا خاصا في تكييف نمو قوانا الاقتصادية والاجتماعية كما حدد أطر اختياراتنا الفلسفية، كذلك لعب الفتح الانتشاري الذي شمل عدة شعوب من هضاب آسيا الوسطى وإلى شمال إفريقيا عبر احتواء الحضارات المتوسطية ـ دورا كبيرا في تحديد تركيبنا الداخلي كما لعبت منعكسات الثقافات المحيطة بنا دورا في تحديد ملامحنا الفكرية، كل ذلك ينضوي في إطار الجدلية المفارقة، فاكتشاف البديل يتخذ منذ البدء قيمة عالمية إذ لا يكفي أن يأتي هذا البديل في إطار الصراع القائم بين مفهومي الأصالة والتغريب في واقعنا وإلا كان بديلا غير قابل لتجاوز هذه المرحلة الخصوصية بالذات حين تتطور المرحلة نفسها بقوة الدفع المتسارع ـ إلى العالمية الشاملة.

وحين يأتي البحث عن البديل للاهوت الأرض منساقا بهذه العالمية ومقيدا بها فإن هموم الإنسان المعاصر وتركيبته هي التي يجب أن نوليها اهتمامنا الأساسي، إن هذا الأسلوب يخالف حتما التوجه للمسلمين فقط في إطار الانتماء الديني المسبق، بل المطلوب هو التوجه نحو العالمية نفسها حيث الاختيار

الحقيقي على محك التجربة البشرية الواسعة لما ندعو إليه في إطار تصور كوني جديد، إن المشكلة ليست في إن نعصرن الدين ولكنها في ضرورة طرح ما لدينا على بساط العالمية الشاملة على مستوى الإنسان المعاصر الذي يحلق فوق الحدود بكل مقوماته الحياتية الجديدة.

«لعلني أزيد الأمر تعقيدا بالنسبة للمصلحين والمجددين ولكني في الحقيقة لا أضع الأمر إلا ضمن صوابيته وحقيقته. إن التعامل اليوم هو مع لاهوت الأرض المفترس ضمن شمولية عالمية، وكل تجديد يعتمد على خصوصية الوعي المحلي ليس سوى تجديد أعرج وقصير النفس في عمر الزمن بقدر محدودية المكان الذي ينتمي إليه، هكذا يجب أن يأتي البديل عالمي الإطار والمحتوى مستوعبا بالوعي لمقومات العالمية المعاصرة وقادرا على النفاذ فيها والتعامل معها»[٦].

منذ عقد من الزمان وقبل صحوة النائمين كنت أدرك عمق الأزمة الحضارية الآخذة بخناق العالم الصناعي المتقدم في الشمال وحتمية انعكاسها على العالم بأسره بما فيه هذه المجتمعات التي تضج بالحركات الدينية التقليدية التي استيقظت على حالات الفراغ العقائدي ودون أن يكون لها أدنى علاقة جدلية بها، لهذا كم أود أن يركز الباحثون على هذا الجانب العالمي في الأزمة الحضارية فيتجاوزوا جوانب السلب التي لا تشكل إلا بضاعة تالفة في نسق التطور العالمي لمجتمعاتنا.

إن خلاصة هذا التصور يمكن أن تكون على النحو التالي:

أولا: إن الصحوة الدينية هي تعبير خاطئ عن ظهور إنساني عالمي ناتج عن أزمة الاغتراب الإنساني في تركيب الحضارة العالمية المعاصرة وأن علاقة الحركات الدينية بهذا الظهور الإنساني هي علاقة إقليمية وجزئية ذات طابع استرجاعي على درجة كبيرة من المحدودية.

ثانيا: أن الحالة العالمية للفعل الحضاري ـ غير الإقليمي والجزئي ـ إنما تفرض طرح البدائل بما يستوي على السقف التطوري الفكري والمفهومي للإنسان المعاصر، فبدائل الإنسان لا تكون مختلفة عن مستوى وعيه.

ثالثا: أن الحركات الدينية التقليدية آفلة موضعيا وتاريخيا لأنها لا تستطيع الحياة في إطار العالمية فتضطر لأحداث تجزئة جغرافية وبشرية لتهيمن على مجتمعاتها بمستوى تعاملها العقلي المتخلف مع الموروث وهذا عمل لا تستطيع تحقيقه إلا ضمن ظروف إستثنائية لا تملك قوة الاستمرار.

رابعا: إن معاناة حقائق الظهور الإنساني فاعلة في إطار المثقفين من العلمانيين الليبراليين والماركسيين والمدارس القومية بأكثر مما هي فاعلة في صفوف المنضوين للحركات الدينية التقليدية التي تعيش في الماضي وتؤلف فيه.

أعلن «الفلاسفة الجدد» موت الماركسية بعد أن أنجبت نظاما استلابيا جديدا

قد لا نتجه إلى الحركات الدينية القائمة إلا بوصفها أحد أشكال الوعي المتخلف في واقع اجتماعي تقليدي منحسر تاريخيا وموضوعيا، وهذا ما سنثبته ـ بمشيئة الله ـ في دراسة ملف اللواء الإسلامي عن نزلاء سجن طره من الجماعات الدينية، ومن هنا فإن الجوانب الإيجابية في استدراج النقد ستنال تركيزا محددا باعتبارها حلقة توسطية بين واقع تقليدي محكوم بجغرافية معينة وواقع عالمي أشمل متحرك بقوة النقد.

ولكن المهم الآن ـ وهذا مدخل ضروري ـ أن نبحث في الكيفية التي أسقط بها الاغتراب الأوروبي (من المركز) نفسه على الهوامش العالمية لنحدد كيفية استجابة المثقفين العرب بمدارسهم المختلفة لهذا الإسقاط التأزيمي بعد أن عاشت الشخوص الأولى في نهايات مرحلة فكر النهضة الجوانب غير المأزومة، وباستكمال ذلك يكون قد تحددت عناصر التفاعل الجدلي باتجاه ظهور إنساني

حتمي هو قدر الحضارة العالمية الراهنة خارج جغرافية التخلف والإقليمية الفكرية؛ ظهور إنساني يتجه إلى جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

كثيرون يحاولون نتف لحية ماركس، إنها تبدو غير مهذبة وغير مشذبة بل إن بعضا من شعرها نابت في غير مواضعه تماما كالنظام الفكري الذي جعله نهاية للفلسفة الأوروبية، ولكن ـ مع ذلك ـ كان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم قد علمنا توجيها عقليا وأخلاقيا حين مر وبعض الصحابة بجيفة كريهة فاستكرهوا منظرها ورائحتها فقال لهم الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن أسنانها ناصعة البياض» وهو يعلم أنها جيفة.

الذين يأتون النظرية الماركسية ويتمركسون غالبا ما يقرأون لماركس دون التعرف على ماركس، أي دون التعرف على الجذر في محاولاته الفلسفية ولعل هذا ما جعل ماركس يقول يوما إنه ليس ماركسيا.

في بواكير شبابه كان يدبج قصائد عرفانية روحية لا تمت بصلة للموروث اليهودي القائم على الحواس المقهورة دائما بسيف الشريعة، علما بأن عائلته كانت قد تمسحت، تلك كانت طفولة اغترابه عن الحضارة الأوروبية حيث نظر إليها من خارجها ملتزما جانبه الروحي الخاص، ولكن ماركس يعود ليندمج في داخلية هذه الحضارة محاولا أن يحل مشكلة الاغتراب من الداخل المادي وليس من الخارج الروحي، أما العقيدة المحركة لكل تفكيره فقد كانت عقدة الاغتراب التي تعني بالنسبة له ضياع القيمة الإنسانية في نظام قاهر للإنسان. فقد بدأ ماركس (وجوديا).

المادية الجدلية، صراع الطبقات، استصراخ التاريخ ، معالجات الأيديولوجيا الألمانية والاقتصاد البريطاني والاشتراكية الفرنسية، كل هذا الركام الذي حوله إلى نظام فكري لا يعبر في الحقيقة إلا عن محاولات ماركس نزع عقدة الاغتراب.

لو عاش ماركس موروث الشرق ربما كان صوفيا كبيرا بلحية مشذبة، ولكنه عاش موروث الغرب التطوري فتوحد مع إيقاعاته الاجتماعية والاقتصادية، فلما صاغ الماركسية كنظرية فإنه في الحقيقة لم يقدم للغرب الأوروبي سوى كتاب حضارته وأسلوبه في ترقيتها، فماركس في عام ١٨٤٠ ليس في الحقيقة سوى امتداد من ذات التطور الأوروبي صاغ هو ـ أي ماركس ـ نهاياته الفلسفية، وكما كتب (جون هرمان راندال :

«إن الأفكار التي تألفت منها النظرة العلمية الكونية عند جيلنا هي صنع ثورتين فكريتين رئيسيتين كانتا بمثابة توجيه جديد هام في الفكر العلمي. فالثورة الأولى وهي التي ارتبطت بأسماء داروين Darwin ووالاس Wallace وهاكسلي Huxlay وهيكل Haeckel نشرت مفهوم التطور والتغير والنمو والصيرورة. وسرعان ما سيطرت على الجو الفكري بكامله في ذلك العصر، بعد أن ركزت جهودها في الأبحاث البيولوجية. والثانية التي قيض لها النجاح بفضل عبقرية آينشتاين وبلانك Plank ودي بروغلي De Broglie وهازنبرغ Heisenberg وشريدنغر Schrodinger أدخلت مجموعة جديدة من المفاهيم والمبادئ الأساسية في الفيزياء الرياضية، وأدهشت جيلنا بنظرية النسبية والكم وموجات التحريك وبظفرها في موضوع تركيب الذرة وأسرارها»[٢].

ماركس حارب الاغتراب

كانت مشكلة ماركس هي معالجة الاستلاب الإنساني بمعنى غربته في إطار أوضاع رأسمالية قاهرة يريد أن يفهمها كنظام، ويفهم علاقة وجود واضمحلال هذا النظام في إطار العملية التاريخية، قد أصبح مفهوم التطور والصيرورة وفق القانون أمرا واضحا عبر أعمال داروين وغيره في الطبيعة وجاء الدور الآن لاكتشاف التطور والصيرورة في المجتمع لاستخلاص قانون الظاهرات الاجتماعية كما عبرت عنه مجلة «الرسول الأوروبي» الروسية (بطرسبرج مايو ١٨٧٢).

بهذا الأسلوب كان ماركس يتجه للقضاء على الاغتراب، الاستلاب لإنساني بهدف تحرير الإنسان، كان على ماركس إذن أن يبين بأن هذا الاغتراب يقع في ظل الرأسمالية، ووقوعه حتمي فيها أيضا، وتحول بالتالي إلى الإقتصاديين البرجوازيين ليبين أن نظامهم العام وعملية قوانينهم الاقتصادية لتغيير العلائق الشخصية بين الناس إلى علائق ميكانيكية في الإنتاج وتبادل السلع وهي نتيجة يعتبرونها ضرورية وطبيعية. إذن كيف يستطيع الإنسان المرتبط بالعمل الإبداعي أن يسترد نفسه، ليس كما يقول هيجل عن طريق الاستنارة الفكرية أو البراعة الفلسفية، بل بجعل عملية الانتاج عملية إنسانية حقيقية وهذا يتضمن إلغاء النظام الرأسمالي بأسره الذي هو النقيض من الطبيعة الإنسانية فتاريخ العالم ما هو إلا عملية يصنع بواسطتها الانسان من نفسه إنسانا كاملا.[٨]

قد رأى ماركس أنه خارج تعديل النظام الاقتصادي في الملكية باتجاه الملكية العامة فإن كل المبادئ الأخرى تصبح مجرد تطلعات إنسانية مثالية مبهمة وقائمة على الوعظية الخطابية المجردة، هذا على الأقل جوهر تفكيره في كتاب «الأيديولوجيا الألمانية» فاتخاذ ماركس لموقف نقيض من النظام الرأسمالي هو بهدف القضاء على الاغتراب الانساني أساسا وذلك عبر إيجاد علاقة جديدة بين الانتاج والمنتجين[٩] ولهذا السبب قامت الثورة البلشفية، ولكن ماذا فعلت هذه الثورة بعد ثلاثة أرباع القرن إلا قليلا كيف حلت مشكلة الاغتراب؟

فرانسوا شاتليه (الفشل ولا بديل)

فرانسوا شاتليه هو أحد أعمدة المفكرين الماركسيين الفرنسيين الذين حللوا عن قرب وثيق التجربة البلشفية من زاوية تصحيح مفهوم وعلاقات العمل لصالح الإنسان، وكان على نقيض من تصورات لينين حتى قال يوما بأن نصوص لينين الفلسفية ضعيفة ولا تستحق علامة جيدة في مسابقة أصححها أنا نظرا لارتكابه

عدة أخطاء، خاصة خطأ جهله بالنصوص التي يتحدث عنها، فإذا كنت يوما قريبا من ماركس فذاك يقود إلى معرفة أنه كان شديد الحساسية بالنسبة لمسألة العمل، إذ أدرك أنه يجب البحث في هذا المجال عن فك: طوق العوز الاجتماعي عن الإنسان، وذلك في تصور لمجتمع ـ وهو تصور كان تطبيقه مؤسفا وهو لم يطبق فعلا ـ يدير شؤونه المنتجون أنفسهم، لقد كانت تحكم ماركس إرادة تحويل علاقة الإنسان بالعمل، إن الاشتراكية من وجهة النظر هذه لا علاقة لها فعلا بالاشتراكية القائمة فبقي العمل على حاله في كل مكان من الاتحاد السوفيتي والصين كما في جميع البلدان التي يقال أنها قائمة على الاشتراكية وهنا أضع يدي على حيز حساس ذلك لأنه من الصعب التكلم عنه. إنني أعتقد أن القومية والوطنية أيضا هي واحدة من تلك القيم المفيدة والغنية (بالمعنى السلبي) باحتمالات الطرح الشمولي، يجب القول أنني لا أرى ماذا يجب أن نضع مكان العائلة الحالية ولا الوطن الحالي ولا العمل الحالي، ولحسن الحظ إنني لا أرى البديل ذلك لأني لو ادعيت رؤية البديل لأصبحت مجددا آخر من هؤلاء الفلاسفة السلطويين الذين يريدون أن يلقوا دروسا على المجتمعات[١٠].

لم يقتصر النقد على مجرد أخطاء تطبيقية يحاكم بها لينين ففرانسوا شاتليه وفي كل كتبه كان يراقب إمكانية حل إشكالية علاقة الإنسان بالعمل وفق المنظور الماركسي، ولو شاب هذا الجانب نوع من أخطاء التطبيق، وقد توفرت لديه قناعة ـ عبر متابعات عديدة ـ بضرورة إما إعادة بناء الماركسية نفسها على أسس جديدة أو حتى التحول عنها إلى ما هو أكثر عمقا، بدأ بتقرير الثورة بدون نموذج عام ١٩٧٤ ثم متقدما باتجاه (تاريخ الأفكار الضائعة عام ١٩٧٧) ثم انتهى إلى القول بأنه لا يرى البديل!!

قد لعبت شخصية فرانسوا نفسها دورا كبيرا في وصوله إلى هذه النتيجة،

فبرغم من أنه قد انتمى للحزب الشيوعي الفرنسي عام ١٩٥٤ إلا أنه لم يكن محازبا بمعنى العصبية الحزبية. كان كما يقول عن نفسه مناضلا سيئا «وهذا ما أتنبه له الآن، إذ كانت تساورني الشكوك باستمرار ولم أكن يوما منضبطا أو ملتزما في أبحاثي النظرية ولا في نشاطي العملي، وبذلك كانت الفرصة مواتية لكي أتطور بسرعة حين تراكمت البراهين لتؤكد لي أن هذه الرؤية المانوية والتبسيطية للتاريخ لم تكن ذات فعالية، أكثر من ذلك كانت مضرة، وباختصار ولن أقول الأشياء بشكل مبسط فقد أدركت في لحظة معينة أن فلسفات التاريخ تلك ـ التي كنت أعتنقها أي الهيجيلية التي صححها كل من ماركس ولينين ـ قد تحولت إلى شيء مختلف تماما عما كانت عليه في البداية ـ وأنا هنا لست دقيقا فيما يخص ماركس بنفس القدر من الدقة التي تخص هيجل ولينين ـ كما أدركت أن فلسفات التاريخ كانت دائما فلسفات دولية وكانت تشكل نوعا من الميل إلى تصور شمولي لصيرورة البشرية».

كاستریادیس يعلن موت ماركس

هذا الفيلسوف من الأصل اليوناني (ولد عام ١٩٢٢) أحدث في فرنسا ثورة على مستوى الفكر الغربي كله.

لا يرى كورنيلوس كاستریادیس أن أخطاء التطبيق هي المسؤولة عن انحراف النظام الماركسي فيما تولد من بيروقراطية وإنما يأتي الانحراف كحدث طبيعي نتيجة للمنطق الداخلي للماركسية نفسها.[11]

إن أهم ما يأتي به كاستریادیس من أعماق داخل دماغه هو تلك الرؤية التي لم تتحول بعد إلى مشروع فلسفي بديل ومتكامل حول علاقة الإنسان بالطبيعة، أي جوهر الثنائية التي بنى عليها الغرب تطوره الفلسفي إلى نهاياته الماركسية «ففكرة السيطرة على الطبيعة تصبح فكرة مجنونة ولو أن يونانيا قديما قال مثل هذا الكلام الذي قاله ديكارت فيما بعد لتم إرساله إلى طبيب، لأنه لا بد أن

يكون مجنونا لأن فكرة السيطرة على الطبيعة فكرة مجنونة ولقد كان اليونانيون على حق أكثر من الغرب وها نحن نرى ما تعنيه سيطرة الانسان على الطبيعة ..إنها الدمار».

فكرة الدمار هذه أصبحت مسيطرة على الكثير من التوترات الفلسفية الغربية المعاصرة، إن إنسان العلاقة الثنائية مع الطبيعة الهادف للسيطرة عبر الثورة وعبر العلوم التقنية إنما يحمل نذر الدمار ما لم يستوعبه نظام فكري يضبط مفهومه للعلاقة مع الطبيعة، ويظل كاسترياديس يحفر عميقا باحثا عن التحرر حتى من الماركسية التي تحولت إلى دين وعد باستعادة البراءة الطبيعية للإنسان، وحددت له مرشد العمل، حيث ربطت الخلاص بقانون مادي يتجاوز الإنسان نفسه، فالماركسية تحولت إلى وعد رسولي أي أنها تؤمن بالفكرة القائلة بوجود نهاية للتاريخ، نهاية جيدة يضمنها لنا إله ملتح أو بدون لحية، أو تضمنها لنا عقلانية التاريخ التي تعدنا بالوصول إلى أرض الشيوعية الموعودة التي ليست مليئة بالارز والعسل ولكنها تتضمن الوفرة والتي قد لا يوجد فيها الحب الكوني المعروف عند المسيحية والديانات الأخرى».

في مقدمتها للحوار مع كاستريادس خلصت حميدة نعنع إلى لب النشاط الفلسفي الراهن كاستريادس مدرسة فكرية قائمة بذاتها تلامذتها في أنحاء العالم كثيرون بدأ باكرا يعلن موت ماركس، هذا الإعلان النعي الذي صدر عن الفيلسوف الأصلع (سنة ١٩٤٦) أحتاج إلى سنين طويلة حتى تلقفته أيدي الفلاسفة الجدد أمثال هنري ليفي ولم تكن الجملة التالية «مات ماركس» التي أطلقها الفلاسفة الجدد في فرنسا قبل سنتين إلا أصداء باهتة لمقولات كاستريادس.

«لقد حاول هذا الرجل أن يجيب على أسئلة كثيرة ما تزال تمثل إشكالية في الفكر والممارسة الإنسانية بدءا من معنى السياسة وانتهاء بمفهوم الثورة، وعبر

نبحث والإجابات التي قدمها، كان عليه أن ينتقد الحلول الجاهزة وأن لا يحترم المعتقدات القائمة لأن الثوري لا يصنع حدودا أمام رغبته في الفهم كما قال لي عندما التقيته».

لقد استقبل مسعى كاسترياديس الصارم بصمت في مستوى صرامته، كان صمتا هائلا انتهى في سنة ١٩٧٣ عندما قرر ناشر جريء هو كريستيان بورغو طبع مجموعة أعمال الفيلسوف ونصوصه، وقد صدر منها حتى الآن أجزاء عدة إلى أن قامت دار النشر لوسوي مؤخرا بطبع بعض أعماله تحت عنوان «المؤسسة الخيالية للمجتمع».

عندما نبحر في تلك الكتلة الهائلة من الكتابات لابد أن نتلقى صدمة قوية تصيب كل موروثاتنا الفكرية أو نظريات عصرنا، كأن نقرأ مثلا هذه الجملة «لقد ماتت الماركسية كنظرية، ونتساءل بعد أن نسترد وعينا قليلا عما إذا كان هذا الكلام قد قيل تمشيا مع الموضة السائدة الآن في الغرب؟ لا.. لا لأنه قيل قبل أكثر من اثني عشر عاما، هل قيل هذا الكلام نتيجة لحقد قديم؟ لا.. لا لأن مؤلفه ليس إصلاحيا تماما، إنه يستخلص فقط نتائج مسيرة سياسية وفكرية طويلة قادته وهو في اليونان من كونه أحد الشباب الشيوعي ضمن الحزب إلى العمل في إطار مجموعة تروتسكية متطرفة وقد حضر إلى فرنسا سنة ١٩٤٥ وبعد ثلاث سنوات من تواجده فيها انفصل عن التروتسكية وأسس مع كلودلوفور المجموعة المستقلة التي بقيت تنشر حتى سنة ١٩٦٦ مجلة (اشتراكية أم بربرية)».

إن أولى النتائج التي توصلت إليها تحليلات كاسترياديس ورفاقه في تلك المرحلة هي أن البيروقراطية في الدول الاشتراكية لا تمثل حدثا عارضا أو انحطاطا ناتجا عن الفرق بين النظرية والتطبيق، وإنما هي حدث طبيعي يأتي نتيجة للمنطق الداخلي للماركسية نفسها، وإعلان عن بروز نظام استغلالي جديد هو الرأسمالية البيروقراطية، هذا النظام يقوم على التنفيذ الاجتماعي بين القادة

والشعب وهو يبعد العمال عن إدارة الإنتاج.

أما النتيجة الثانية المترتبة على الأولى فهي أن أهداف النضال السياسي يجب أن تتغير، فالمحتوى الحقيقي للاشتراكية ليس التنمية الاقتصادية ولا الاستهلاك الأقصى ولا زيادة الزمن الحر الفارغ، ليس هو قوة الأشياء بحد ذاتها، وإنما ينبغي أن يكون سيطرة البشر لأول مرة في التاريخ على نشاطاتهم وبالأخص على نشاطهم الأول الذي هو العمل، وهذا يعني أن جميع مظاهر الحياة اليومية وشمولية الثقافة الموجودة في أدق تفاصيلها يجب أن تتعرض لإعادة نظر.

لعل تعبير الفلاسفة الجدد الذي أومأت حميدة نعنع به إلى أثر كاستريادیس في فرنسا يمتد ليشمل طائفة من المراجعين والفلاسفة الذين بدأوا في نقد النظام الأوروبي من منطلق البحث عن البدائل (فرانسوا شاتليه الذي تعرضنا له كنموذج، جان فرانسوا ليوتارد، وجيل دولون وميشال فوكو).

لماذا التركيز على الفلاسفة الماركسيين؟

في معرض استكشاف التحولات الحضارية الأوروبية باتجاه البدائل التي تصب في مجرى إحياء الذاكرة الإنسانية تجاه الكون كله، وبالكيفية الوجودية التي يركز عليها كولن ولسن، اتجهت لاختيار النماذج الماركسية بالذات وقد تعمدت ذلك بحكم رؤيتي للماركسية كصياغة حتمية للفلسفة الأوروبية بالرغم من رفض العديد من الفلاسفة الأوروبيين لهذا الادعاء أي إدعاء أن تكون الماركسية هي الصياغة الضرورية والنهائية لتطور الفلسفات الأوروبية، فالقضية كما سبق وأن كتبت «العالمية الإسلامية الثانية ص ٣٦» ليست مع ماركس وحتمياته التاريخية وإنما هي مع الصياغة الأوروبية لمعطياتها العلمية عبر لاهوت الأرض في الشكل الماركسي: إن الماركسية هي نتيجة طبيعية للاهوت الأرض الذي سارت أوروبا في اتجاهه ـ أخلاقيا ونفسيا منذ ثلاثة قرون. ماركس راقب الزرع وحصده وأعلن عن هويته الحقيقية غير أن الغرب لا يريد الإعلان عن

هـ.. نهوية، فضخم التركيز على الجبرية والحتمية مغبشا بذلك النظر إلى جوهر الموضوع.

هذا الموقف الذي سبق وأن أعلنته جيدا في الكتاب الآنف الذكر والذي يحدد الماركسية بوصفها الصياغة الحقيقية لتطور الفلسفة الأوروبية عبر جدلية التاريخ الأوروبي لا يمكن فهمه أو الاستيثاق منه عمليا إلا إذا طرح جدل تاريخي مفارق يوضح نظام إرتباط جديد لنظام مختلف وهذا ما سأفعله ـ بمشيئة الله ـ حين التعرض لكيفية الإسقاط الجدلي المادي الماركسي على تطورية المجتمع العربي الإسلامي بنقد أطروحات من هذا الاتجاه.

فمحاولة الفلاسفة الغربيين التملص من الصياغة الماركسية كنهاية حتمية لفلسفاتهم هو نوع من التملص المفتعل، ويمارس على الصعيد الدعائي الخارجي وليس على الصعيد العلمي التطبيقي، فأوروبا لم تستطع أن تكتشف صياغة بديلة لمحصلة تطورها الفلسفي وجدلية تاريخها، فالعلم الحديث لم يمنحها بعد تفسيرات كاملة، أي كما قلنا أن الحضارة الغربية لازالت في المرحلة التفكيكية، غير أن الأمر لا يعود إلى قصور العلم ولكن إلى مستوى فهمه الكوني. وجدير بنا أن نأخذ هنا بملاحظة الدكتور عبد الله العروي[٢٢] «إن من يظن أن العلم الحديث يعطي تفسيرات كاملة لكل الظواهر الطبيعية لا يدري مفهوم العلم الحديث الذي نشأ بالضبط عندما وضع محل العلل الشاملة الدائمة عللا مؤقتة وجزئية، لذلك نراه يتقدم خطوة بعد خطوة ثم يتراجع، ينجح في تفسير بعض المظاهر ويجعل مظاهر أخرى أكثر غموضا.. الخ فالمعارض الذي يقف موقف الطرابلسي والسليماني ويطرح أسئلة لا يجيب عليها العلماء تبقى الكلمة الأخيرة دائما له ولكنه لا يكشف هو «أي الطرابلسي» شيئا أبدا من القواعد الوضعية التي تمكن الإنسان من الاستفادة من الطبيعة ويستمر غرا أو في غرارته داخل الميثولوجيات غير النافعة. هذا الوضع ليس خاصا بالمجتمع العربي الإسلامي..

انظر الضجة التي أثارها كتاب فرانسوا جاكوب «الصدفة والضرورة» الفائز بجائزة نوبل في الكيمياء، فالعجيب أن العلماء يشاظرون جاكوب أفكاره حين يدخلون إلى مختبراتهم ولكنهم لا يريدون أن تنشر خارجها لذلك انتقد قسم منهم المؤلف مما قوى جانب رجال الكنيسة والمثقفين المتأثرين بها».

يمكن أن تتعدد نماذج الأزمة الغربية الأوروبية في هذا السياق ويبقى أن نكمل النماذج بالرؤية الممتدة إلى أقصى الغرب في الولايات المتحدة حيث لا يكون النموذج ماركسيا ولكن ليراليا هو الروائي آرثر ميلر، فالمجتمع الأمريكي كما هو السوفيتي لا يعطيان نماذج العمق الحضاري المركزي للعالم كما هو في أوروبا الغربية بالذات.

لعل أوروبا عبر ما تعيشه من أزمة الاستلاب / الاغتراب منذ منتصف القرن العشرين لقادرة على أن تحرك فينا كوامن الظهور الإنساني الجديد بالمنطق التفكيكي والتحليلي ولكن ليس بما لم تصل إليه بعد مؤثرة في مسارنا (عبر السلب) بأكثر مما أثرته فينا طوال مرحلة ما يسمى بفكر عصر النهضة في القرن قبل الماضي، بل إني لأعتبر أن الاستلاب الأوروبي الذي يسيطر على الحالة الفلسفية والثقافية والأدبية في أوروبا الآن هو مقدمة الظهور الفاعل في وطننا العربي وبشكل يتميز عن الإرتباط الذي يظهر في كتابات البعض، بين ما يجري هنا في الساحة العربية وبين ما يجري في أرجاء إسلامية أخرى، فمقدمات الظهور المتملل لازالت تعيش حالة إختبار قومي مميزة في الواقع العربي بحكم ما بين هذا الواقع والإسلام بالذات من توحد جدلي خلافا لما يبدو كحالة علاقة لازالت ثنائية بين الإسلام والقوميات غير العربية. أوروبا لازالت وستبقى تعبر عن المركزية الحضارية في عالم اليوم، بالرغم من انتقال مراكز الثقل الاقتصادي والسياسي والعسكري إلى قطبين عالميين شرقا إلى الاتحاد السوفيتي وغربا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، ثم انتقال العالم إلى قطب مركزي أمريكي متصل

بتعددية قطبية. ولا يرجع السبب في بقاء مركزية أوروبا الحضارية على المستوى العالمي إلى التاريخ فقط ولكن إلى طبيعة الحضارة أيضا وهذا هو العامل الأهم، وهي حضارة تأخذ الآن طريقها إلى الوحدة الشاملة بداية من عام ١٩٩٢ م.

فتطور المحورين السوفيتي والأمريكي قد تم وفق آلية ميكانيكية كمية بأكثر مما تم وفق إنضاج حضاري لذاكرة الإنسان وتمثلاته الوجودية، فالعلم في أوروبا قد امتزج بالحياة وقدرة الاتصال الإنساني بالوجود منذ عصر التنوير الإنساني البرجوازي، أما الاتحاد السوفيتي والمجتمع الأمريكي فلم يأخذا عن أوروبا سوى الحصان الحديدي الذي ركباه بطاقة الدفع النووي، فموسيقى الجاز لا علاقة لها بيتهوفن أو شوبيرت وكل الفرق الموسيقية في كل الولايات المتحدة لا تعدل وترا واحدا في شوارع فينا القديمة إلا أن تكون مقلدة، فالعلاقة الحضارية مع جماليات الكون والتي صاغت الشخصية الأوروبية انتهت إلى رسم المكعبات الهندسية في المجتمعين شرقا وغربا، مجرد مبادئ علمية في سياق الثورة التكنولوجية الطاحنة، فأوروبا وإن كانت تعيش اليوم أزمة الإبداع الحضاري وتتحول إلى النزعة الاستهلاكية اللاإنسانية، إلا أنها لازالت مميزة عن حالة الزمن الإبداعي الحضاري الذي أصبح مبتورا ومستهلكا في دول نضجت على نار التكنولوجيا الساخنة بعيد أو أثناء الحرب العالمية الثانية، أما اليابان فقد تحولت على حسب تعبير ديجول إلى مجرد مصنع ترانزستور.

إن الفرق بين الحضارة وبين هذا الركام الهائل من المنجزات المادية المتراكمة في الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة هو الفرق بين إنسان يولد من خلال الإبداع كما في أوروبا وإنسان يأخذ بنتائج الإبداع لتحقيق تراكم إستهلاكي.

أمريكا: ديموقراطية دون ليبرالية

إن نموذج آرثر ميلر في أمريكا الشمالية هو غير نموذج كولن ولسن في

أوروبا الغربية، فتركيبة المجتمع الأمريكي لا تجعل ميلر يتعامل مع الرسام والروائي وراقص البالية من زاوية التحكم في الذات. انفعالا بالغريزية الجامحة (فان جوخ الرسام / معادل فرويد) تعبيرا عن التحكم بالعقل، أو (نجينسكي الراقص / معادل أنشتاين) المتحكم في الطاقة. ففي أعمال ميلر تبرز شخصية الأب الأمريكي صاحب مصنع قطع غيار الطائرات الذي يتسبب في مقتل إبنه الطيار بما يصدره للجيش من قطع غيار فاسدة ليلحق بقائمة الثراء ويبرر الأب فعلته بأن هذا هو منهج الحياة الأمريكية.

يشخص آرثر ميلر (مولود عام ١٩١٥) في مسرحيته (كلهم أبنائي) الكيفية العقلية والأخلاقية التي يتصرف بها مجتمع الصناعة الأمريكي ومحور نشاط المسرحية هو الأب (جو كيلر) صاحب مصنع قطع الطائرات والذي لا تختلف شخصيته عن صاحب أي مؤسسة أمريكية آخر بما في ذلك شخصيات الملاك الزراعيين الذين يضعون تصفية جيرانهم وابتلاع ملكياتهم هدفا رئيسيا ولو كان هذا الجار هو صهره، وعلى الشريك دائما أن يتحمل مسؤولية الخطأ إذا كان هو الأضعف نفوذا في المجتمع والضعيف دائما هو (الأبله الساذج) وليس الطيب السوية.

شريك كيلر زج به في السجن لأنه أبله، أما كيلر الذي تسبب في سقوط طائرة (ب / ٤٠) وقتل واحد وعشرين طيارا في أستراليا فقد حمل في جيبه شهادة من أكبر مصانع قطع الطائرات. قد عاد كيلر على حسب تعبير ميلر (رجلا محترما مرة أخرى، أعظم من ذي قبل) ثم يخاطب كيلر ابنه الآخر (كريس) حول فهمه لنهج الحياة الأمريكية: (إنك يا كريس مازلت قليل الخبرة بالحياة، ماذا كان بوسعي أن أفعله؟ إنني رجل أعمال، آدمي، رجل أعمال، تنتج مائة وعشرين قطعة مشروخة فإذا بك تفقد عملك، إنك لا تعرف كيف تشتغل وماذا باسم الشيطان يهمهم ذلك؟ تقضي أربعين سنة في عملك فيقلعونك في خمس دقائق).

يجـد آرثر ميلر موقفه في الابن الآخر كريس الذي يواجه أباه: (كنت أرى نموت كل يوم وكنت أنت تقتل رفاقي ثم تقول أنك كنت تفعل ذلك من جلي، قل لي باسم الشيطان ماذا تظن؟ فيم كنت أفكر؟ في عملك لعنة الله عليه. أهذا هو الحد الذي يستطيع أن يصل إليه إدراكك.. العمل.. ماذا في العالم؟ أليس لك وطن؟ ألا تعيش في الدنيا؟ من أنت باسم الشيطان؟ إنك لم تصل إلى مرتبة الحيوان، فما من حيوان يقتل ذويه. من أنت؟ ماذا ينبغي أن أفعل بك؟)[١٣]

قد نفذ أنطوان شلحت إلى أعماق مسرحية ميلر كما نفذ ميلر إلى أعماق المجتمع الأمريكي، ولذلك وبحكم طبيعة ونوعية المجتمع الذي يبرز لنا ميلر شخوصه، فإن مفهوم الخلاص عند ميلر لم يكن هو مفهوم كولن ولسن الوجودي بل هو (الانتحار) وهكذا انتحر الأب كيلر، أما شخوص كولن ولسن، فقد وحد فيما بينها ليتكون مثالا وجوديا جميعا.

في الواقع الأمريكي حيث مجتمع (الكلاب الفخمة الضخمة) على حد تعبير آرثر ميلر، وحيث الوطن هو (حديقة حيوانات) فإن التوجه الإنساني والثوري إنما يكون باتجاه الليبرالية حيث أن (الليبرالية في أمريكا ليست أمرا سهلا أو مستساغا) ولهذا فضح ميلر الفرق بين الواقع المكارثي الذي يلاحق الإنسان والحقيقة الليبرالية الغائبة، رغم الإدعاء. وقد مثل ميلر نفسه أمام لجنة تحقيق حول آرائه تابعة للكونغرس في عام ١٩٥٤ بتهمة أنه يناصر الحركة الشيوعية ومنع من مغادرة البلاد لمشاهدة عروض مسرحيته (البوتقة) التي كانت تعرض في بلجيكا وقتها.

قد درجت في هذه الدراسة على التقاط النماذج السوية التي تعبر عن طبيعة الأزمة الحضارية وعبر كتابات المتخصصين في أعمال هؤلاء الرجال الكبار، والتوسع يعني الرجوع إلى المصادر نفسها وتحليلها وعرضها كأعمال مستقلة، فما يهمنا الوصول إليه بالنسبة لنموذج كتابات آرثر ميلر هو أنه قد أوضح لنا

ذلك التناقض العضوي بين الفرد والمجتمع الأمريكي بما يتضمنه هذا التناقض من الكشف عن الحيرة والقلق وعدم الاستقرار بالنسبة للمجتمع والفرد على السواء بحيث أن القيم الاجتماعية الزائفة تضطر الفرد في أحيان كثيرة إلى أن يعيش حياة تنبني وتقوم على الأكاذيب والخداع. هذا معنى أن يكون (رامبو) تجسيدا للبطل الوطني الأمريكي ذلك المعتوه، فمعنى الوطن في أمريكا لم يعد موجودا ولا القيم، لذلك تصبح (الليبرالية) هي محور تفكير ميلر، ولعل بعضنا يمكن أن يفهم ماذا تعني أمريكا؟ وكيف يتخذ فيها القرار؟ ونوعية الرجال الذين يتخذونه؟ إنهم لا يختلفون كثيرا عن والد (جو كيلر) الذي أودى بحياة واحد وعشرين طيارا.

لا نملك سوى التمنيات الطيبة لجهود الليبراليين الأمريكيين ولكن: لا المجتمع الأمريكي ولا المجتمع السوفيتي من قبله كان باستطاعتهما تقديم بديل حضاري للبشرية، فهذان المجتمعان مثلهما مثل مجتمعات العالم الثالث سيتمحوران حول جهد مستقبلي تلعب فيه أوروبا دورا مركزيا ولكن بعد أن تكتشف أوروبا ضالتها، أما مجتمعات أمريكا الجنوبية والتي تحاول (الكلاب الضخمة والفخمة) فرض مصيرها عليها فإن لها نهجا في تطورها لن يبعدها كثيرا عن التفاعل مع مستقبل الخلاص في المركزية الأوروبية نفسها. فالقوم هناك لازالوا أقرب إلى عالم الرؤيا الإنسانية بالرغم من انسحاقهم في النسق الصراعي للحضارة الغربية، وبالرغم من تفاعلهم القياسي البالغ السرعة والتوتر بالحياة.

الهوامش

(١) د. طه جابر العلواني: الأزمة الفكرية المعاصرة ـ تشخيص ومقترحات علاج ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ واشنطن ـ الصفحات من ٧ وإلى ١٠ ـ ١٩٨٩م.

(٢) د. طه جابر العلواني: إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ واشنطن ـ ص ٦١ / ٦٢. سلسلة إسلامية المعرفة ـ رقم (٩)

ـ ط ١ ـ ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م

(٣) كولن ولسون: اللامنتمي ـ دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين ـ ترجمة أنيس زكي حسن ـ دار الآداب ـ بيروت الطبعة الأولى ـ ١٩٦٩ م.

(٤) د. عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ ص ٤١ / ٥٧ دار الحقيقة ـ بيروت ط ١ ـ ١٩٧٠.

(٥) د. عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ ١٩٧٣ م.

(٦) للمؤلف: العالمية الإسلامية الثانية ـ دار المسيرة ـ بيروت ـ ط ١ ـ ١٩٧٩ ـ ص ٥٦ ـ ٥٨.

(٧) جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث ـ ترجمة جورج طعمة ـ دار الثقافة ـ بيروت ـ صدر الأصل بالانجليزية عام ١٩٦٢ ـ الجزء الثاني ـ ص ١١١ ويرجى مراجعة الفصل كله بعنوان (مفهوم العالم كنمو وتطور) ـ الصفحات من ١١١ وإلى ١٦٢.

(٨) جون لويس: مسألة الاغتراب ومعالجتها لدى ماركس ـ مجلة (الماركسية اليوم) ـ الحزب الشيوعي البريطاني (ماركس في مخطوطات ١٨٤٤) نقلا عن مجلة (فلسطين الثورة) ـ تعريب سامي محمود ـ عدد ٢٧٥ تاريخ ٩ / ٤ / ١٩٧٩.

(٩) يشير (جون هرمان راندال) في الجزء الأول من كتابه (مصدر سابق) وفي الصفحة (٤٧٨) إلى ارتباط نظرية ماركس في العمل المأجور بمحاولات سبقتها في أعمال الاقتصاديين ومنهم آدم سميث وريكاردو حيث يقول: «كان ريكاردو مصرفيا ناجحا. وكانت عواطفه إلى جانب الطبقة التجارية في نضالها، عقب الحروب النابولونية ضد مصالح الملاكين الذين كانوا يسيطرون على البرلمان الانجليزي، وكان مصلحا ضمن الحدود الضيقة التي كان يعتقد أن الإصلاح ممكن فيها، بل متطرفا، وكان يعتقد صدقا أن دولة انجلترا في زمانه، ببؤسها وبالنزعات القائمة ما بين طبقاتها الاقتصادية، تمثل العمل الدائم الحتمي الذي تقوم به القوانين الطبيعية الثابتة في إدارة المجتمع البشري. وقد احتفظ، على العموم، بإيمان «سميث» بسياسة عدم التدخل (دعه يعمل). وبالمنافسة الحرة، وشاركه في إيمانه الشديد بضرورة القانون الطبيعي، لكن نظره كان أثقب. ومنطقه أقوى من أن يرى الموقف الراهن ملونا بأي لون وردي. وأخذ القانون الطبيعي يبدو بين يديه من فعل الشيطان لا من فعل الإله. ولكن حيث كان يصور، وهو آسف، الأشباح التي يراها حوله، كانت

الطبقة المتوسطة لا ترى في الصورة التي رسمها سوى التسويغ العلمي لبقاء الأمور على حالها. إن نظرياته ـ التي ليست في الحقيقة سوى أول محاولة للتفكير في مشاكل توزيع الثروة على أساس من معرفة في الطبيعة البشرية والتنظيم الاجتماعي شديدة التبسيط وكثيرة النقص ـ هذه النظريات لم تلبث أن تبلورت كسياسة لحزب أو طبقة، وصارت عقيدة للطبقة المتوسطة.

رأي ريكاردو في المجتمع ثلاث فئات: الملاكين والرأسماليين والعمال المأجورين، قضت الطبيعة أن تكون مصالحها متناقضة حتميا. ولذلك لا يمكن أن يكون التعاون المنسجم بينها سوى حلم فارغ. ومن المهم أن نلاحظ أن كارل ماركس أخذ نقطة انطلاقه من نظرية النضال الطبقي التي قال بها المالي ريكاردو. وذهب ريكاردو إلى أن القوانين الطبيعية للأجور والربح والريع (الإيجار) تحتم أن يزداد الملاك غنى باستمرار، دون أن يكون له في ذلك فضل أو ذنب، هذا بينما يرى كل من الرأسمالي والعامل الأرباح والأجور تهبط».

(١٠) فرانسوا شاتليه ـ حول مأزق المثقف الغربي ـ حوار أجراه الأستاذ سهيل القش معه ونشر في جريدة (السفير) اللبنانية ـ الصفحة الثقافية ـ صفحة (١٠) ـ لأسباب خاصة بالتصوير سقط تاريخ الإصدار.

(١١) كورنيلوس كاستريادیس ـ حديث مطول لمجلة (الموقف العربي) ـ قبرص. أجرت الحوار الأستاذة حميدة نعنع ـ العددين ١٩٠ ـ ١٩٢.

(١٢) د. عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة ـ مصدر سابق ـ ص ٣٨.

(١٣) أنطوان شلحت: سياحة في أدب وفكر آرثر ميلر ـ فلسطين الثورة ـ عدد ٢٧١ ـ تاريخ ١٢ / ٣ / ١٩٧٩ (والمسرحية مصورة في فيديو كاسيت).

الفصل الرابع

توافق نهايات فكر النهضة العربي وبداية مرحلة الاستلاب الأوروبي

يجف مداد كافة الدراسات العربية المعاصرة التي تابعت وقيمت مرحلة فكر النهضة العربي لدى نفس التوقيت الزمني الذي دخلت فيه أوروبا مرحلة الإنحسار عن عالميتها والإنغلاق على حالة الاستلاب / الإغتراب الحضاري كما وصل إلى بعض جوانب حدته في وقائع مؤتمر زيورخ لفلسفة العلوم الطبيعية عام ١٩٥٤ ثم كانت تلك هي أجواء الحرب العالمية الثانية التي أنتجت الظهور الآلي للعملاقين.

دراسة البرت حوراني[١] تنتهي لدى وصوله بداية الأربعينات كأنها معلم بارز حيث انتهى التواصل والتجديد، فحوراني يتوقف لدى نشوء حزب البعث العربي الاشتراكي في المشرق وحركة الأخوان المسلمين في مصر وتأثير فكر محمد عبده على كتاب أفريقيا الشمالية منتهيا إلى مالك بن نبي ومحمود مسعدي.

دراسة الدكتور ماجد فخري[٢] والتي اهتمت أساسا بالمرحلة الأولى في التنويرية العربية الإسلامية تنتهي أيضا لدى خالد محمد خالد، ثم كأن ماجد فخري لا يرى ما يستمر في الكتابة عنه فيطرح بحماس أخاذ ضرورة أن يستمر الإنسان العربي في البحث عن حقيقة ذاته.

دراسة الدكتور علي المحافظة[٣] إنتهى سياقها الزمني لدى تأليف الشيخ أبي

نحمد محمد رضا الأصفهاني كتاب (نقد فلسفة داروين) الذي نشرته مطبعة ولاية بغداد عام ١٩١٤.

والسؤال الآن: لماذا كان هذا الانقطاع في عدم تواصل فكر النهضة؟ قد أقول بأن ظهور «إسرائيل» في القلب الفلسطيني من الوطن العربي قد سحب المجتمعات المحيطة بها، وهي المجتمعات التي تفاعلت بفكر النهضة (المشرق العربي ومصر) أكثر من غيرها، إلى حالة مواجهة تسارع فيها ظهور التحدي القومي وأحزاب ردود الفعل، مما كان له أثره في انقطاع الانسياب الهادئ لفكر النهضة، فالعرب قد احتاجوا وقتها إلى (خيل) سباقة وليس إلى (هجن) رتيبة الإيقاع كأفكار عصر النهضة وما فيها من تمحيص وتدقيق وحوار.

وقد أقول بأن قفز العسكريين إلى السلطة (لطرد إسرائيل) قد جمد أيضا تواصل فكر النهضة الذي يعتمد في جوهره على عقول بحاثة وليبرالية لا تطيق وجود الأسلحة وأجهزة التصنت في مكاتبها.

ولكن ذلك كله لا ينفي حقيقة أساسية وهي أن أوروبا التي كانت تشكل مصدرا لفكر النهضة لم تكن قادرة على مواصلة العطاء، فقد دخلت حجاب الأزمة الحضارية وانتقل الثقل منها إلى قوتين (بربريتين) كما استخدم الفيلسوف كاستريادیس هذا التعبير.

وقتها قال لسان الحال للعرب" إن أوروبا لا تملك سوى بكائيات العبث والعدم والغثيان وأن على العرب أن يوجدوا لأنفسهم (مخرجا حضاريا) ولكن بعد أن هيمن القدر العالمي على العرب وعلى العالم كله.

قد دخلنا ودخل العالم كله مرحلة دقيقة وذات خصوصية جدلية في إعادة صياغة الحضارة الإنسانية الكلية.

أولا: حددت أوروبا عبر مركزيتها وتطورها العلمي السقف الفكري لمعالجة البدائل الحضارية في كل العالم بمستوى عقلي منهجي متقدم، التحديد

هنا لمستوى الطرح وليس لأصل الفكرة، فحتى إذا قال البعض بأن البديل في الدين فإن السقف الحضاري لا يرفض هذا المبدأ ولكن شرط مناقشة موضوعاته بمنهج معرفي نقدي تحليلي وليس بأسلوب الإلتزام الأيديولوجي الوراثي.

ثانيا: انتقلت العلاقة الجدلية بين المركز الأوروبي والعالم إلى حالة التفاعل وليس إلى حالة الأخذ بشكل أحادي كما كان في عصر النهضة، فأوروبا تطرح الآن سؤال الاستلاب / الاغتراب على نفسها وعلى العالم في محاولة لإيجاد البديل العالمي، وقد ذكرنا إستحالة البدائل ضمن الجغرافية البشرية الجزئية استنادا إلى العلاقة الأيديولوجية فقط مع الموروث.

ثالثا: قد طرحت أوروبا الاستلاب عبر مقدمات موازية له في الظهور الإنساني، فالعقل الأوروبي الآن لا يبحث عن الخلاص له وللعالم عبر الانتشار الأفقي على سطح الطبيعة التي عانى من لاهوتها الأرضي وإنما يطرح العقل الأوروبي نفسه عبر التعالي الرأسي إلى السماء بحثا عن منهاج جدلي كلي يوحد ما بينه وبين الغيب والطبيعة ، فحتى فرانسوا شاتاليه في قمة ثورته إنما بدأ يعود إلى تلك العائلية حيث يتحدد فيها معنى الأب والأم والابن خارج المفهوم المادي جدا للعلاقة بين الذكر والأنثى والنتاج البيولوجي، وكاستريادیس حطم كل شيء في ثورته إلا أنه يريد أن يكون حرا من أجل.. مالا يعرفه بعد ولكنه يحسه.

إذن / بسيطة: من ذا الذي لا يقول أن الإسلام هو البديل...

هكذا يقول كثيرون ويستشهدون بإسلام روجيه جارودي الذي تحول أسمه إلى رجاء ويستشهدون بإسلام آخرين، ولكن هل فهم هؤلاء كيف أسلم جارودي؟ وغير جارودي من هؤلاء الذين يتخذهم التقليديون حجة على صحة ما هم فيه؟ (يجب أن نميز هنا كما أرشدنا الدكتور القرضاوي بين الدين في

معتنقه والحركات الدينية التي ترى صحة ما هي عليه من تصورها الخاص تُندين).

إن جارودي قد أسلم بنفس الكيفية التي كفر بها بالإنجيل، فجارودي قد ملك ضمن منهجية الحضارة الأوروبية (حق النقد المعرفي) وهو نفس الحق الذي كان يمارسه برونو باور حين أصدر دراساته في برلين قبل قرن من جارودي أي في عام ١٨٥٢ بعنوان: «نقد التفسير اللاهوتي للإنجيل» وكتبه الأخرى في نقد ما عرف بالنصوص المقدسة المنسوبة لنبي الله عيسى بن مريم، فاستخدام المنهج العقلي النقدي التحليلي الذي خرج عن دائرة الالتزام الأيديولوجي هو الذي قاد جارودي للإسلام. ولكن: وهذا مالا يدركه كثيرون، فقد دفع نفس الأسلوب المنهجي التحليلي بجارودي المسلم لطلب ثوابت محققة غير القول بقدسية الرواة فيما ينقل عن أقوال الرسول الكريم «صلى الله عليه وسلم» وأفعاله، فهناك من الأحاديث (الصحاح) ما لم يدخل بعد في عقل جارودي تماما كما لم تدخل روايات الإنجيل المنسوبة لعيسى في عقل برونو باور عام ١٨٥٢. ويتضح موقف جارودي من المرويات - محققة أو غير محققة - في (مانفستو المسلمين) الأوروبيين) الذي صدر عام ١٩٨٦ في أسبانيا، فقد اتخذوا القرآن الكريم مرجعا وحيدا ونهائيا. مقدمة ص ١٢٧.

الاسترجاع النقدي القرآني الهيمنة على التصديق

إن مشكلة المسلمين ما بعد الحقبة النبوية الشريفة وحقبة الخلفاء الراشدين مع الأحاديث «المنحولة» والتي تدس على «أصول الدين» و«فروعه» كما قررها القرآن «المعصوم» الذي «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه».

هي تماما كمشكلة المسيحيين مع الدس الذي أصاب نصوص الإنجيل، فاخرج المسيحية من «التوحيد» إلى التثليث اللاهوتي.

غير أن المفكرين الأوروبيين قد ملكوا الجرأة الكافية لاسترجاع تراثهم

الديني «استرجاعا نقديا» عبر أدوات معرفية معاصرة.

وبنفس هذه الأدوات المنهجية المعرفية في الاسترجاع النقدي، وكما فعل القرآن نفسه تجاه التراث الديني السابق عليه، يتطلب الموقف الراهن العودة إلى القرآن المعصوم وبما يتجاوز الدس عبر منحولات الأحاديث.

فالقرآن يحمل ما هو أخطر من «التصديق» إذ أنه «مهيمن» بذات الوقت: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾ (المائدة/٤٨). ومن خصائص الهيمنة القرآنية «الاسترجاع النقدي» للموروث الديني بهدف «التقويم» و«التصحيح» ثم أحداث «النسخ» لما سبق من شرائع توراتية قامت على التكافؤ بين المعجزات الخارقة في العطاء كشق البحر لموسى، والعقوبات الخارقة في حال المعصية بنهج مقابل هو شرعة «الأصر والأغلال» التي تمضي إلى حد الصلب من خلاف، والرجم للزاني، وقطع اليد للسارق، بل وحتى المسخ إلى قردة وخنازير، فهذه كلها عقوبات «نكالية».

قد صدق القرآن تلك الكتاب والديانات ثم عمد إلى نسخها حيث استبدالها «بشرعة التخفيف والرحمة»، كما نسخ الخطاب الخاص للأقوام من قوم نوح وقوم عاد وقوم ثمود وإلى بني إسرائيل إلى «الناس كافة» دخولا إلى «عالمية الخطاب»، وكما نسخ «الحاكمية الإلهية» المباشرة على تلكم الأقوام، وكذلك «حاكمية الاستخلاف» وما سخر لها من كائنات غير مرئية وعطاء امتد لتسخير الرياح والطير كما في عهدي داود وسليمان إلى «حاكمية كتاب» مفتوح على العقل البشري دون حاكمية إلهية أو حاكمية استخلاف.

بنسخ القرآن للموروث الديني السابق عليه دخلنا مرحلة «عالمية الخطاب»

وحاكمية الكتاب» و«شرعة التخفيف والرحمة» وانطلاقا من الأرض «الحرام» في «مكة» بديلا عن الأرض «المقدسة» وخطابها وشرائعها.

يعتبر الاسترجاع النقدي القرآني للموروث الديني مدخلا معرفيا ومنهجيا بالغ الأثر، غير أن هذا الاسترجاع النقدي ونسخ الشرائع السابقة تعرض «الدس متعمد» من خلال الروايات والأحاديث المنحولة فأصبحت «شرعة من قبلنا شرعة لنا». وهكذا أصبح القرآن مجرد «مصدق» لما سبق من كتب وشرائع وليس «مهيمنا» و«ناسخا» لها.

ونسخت هذه المنحولات المتعددة خصائص شرعة التخفيف والرحمة وحاكمية الكتاب المنطلقة من إدراك العقل البشري نفسه لمضمون الكتاب، ولم يكن هذا «الدس المتعمد» لنسخ ما جاء القرآن لينسخه ولكن لتثبيته. ويحمل هذا التثبيت نفيا لعلامات «النبي الأمي» الموعود به في التوراة والإنجيل وبالتالي تكذيب نبوة محمد نفسه وهذا ما فات على كثيرين من الذين فهموا السنة النبوية الطاهرة فهما منحولا وخاطئا، فطرحوا على المسلمين مفاهيم «الحاكمية الإلهية» ومضوا فيهم صلبا من خلاف بموجب «حد الحرابة» ورجما للزاني وتقطيعا للأطراف بموجب «حد السرقة» فأصبحت «شرعة ما قبلنا شرعة لنا» فلا مبرر إذن لنبوة محمد أو أنه كاذب ـ والعياذ بالله ـ مخالف لبشارة التوراة والإنجيل.

فقد بشر الله ـ سبحانه ـ محمد كقائم على شرعة الرحمة والتخفيف ونسخ شرعة الأصر والأغلال، ورسولا إلى الناس «كافة» حين وفد إليه نقباء بني إسرائيل للاعتذار عن عبادة العجل. ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين • واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء

فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون * الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون * قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾. (الأعراف / ١٥٥ ـ ١٥٨).

قد جاء الآن «عصر التحدي» والذي يقضي بتخليص الإسلام من الشوائب المنحولة عمدا، فكما دس أحبار الإسرائيليين على النصارى فساقوهم إلى «التثليث اللاهوتي» عوضا عن «توحيدية» السيد المسيح، كذلك فعل أحبارهم في الإسلام. والاتهام هنا موجه أساسا لكعب الأحبار و«وهب بن منبه» ومن شابههم كأبي هريرة.

قد تعرضت الحضارة الأوروبية في حقبتها الرومانية للدس على توحيدية السيد المسيح ونتج عن ذلك لاهوت أسست عليه الكنيسة المسيحية في ما تلا الحقبة الرومانية من عصور وسطى كافة الانحرافات. وبحكم تحول الموروث المحرف إلى «المقدس» عانت كل العصور التي تلت الحقبتين الرومانية والوسطى إشكالية «نقض» هذا المقدس وذلك بالرغم من عصور الاستنارة منذ القرن السادس عشر وظهور حركات التجديد وتمكن هذه الحركات وغيرها من الفكر النقدي التحليلي والعقلاني.

وما حدث للحضارة الأوروبية المسيحية حدث أيضا للحضارة العربية الإسلامية فتمكن الدس الذي لم تجدي معه علوم الجرح والتعديل والتحقيق وعلوم الرجال وسواها التي غفلت عن «المتن» وانشغلت بالسند، علما بنهي

الرسول عليه الصلاة والسلام عن كتابة الأحاديث لأنها مدخل الدس خلافا للقرآن المعصوم والممتنع عن الدس.

العقلانية الأوروبية وتجاوز المقدس اللاهوتي ونفي عقيدة التثليث وتأليه السيد المسيح

قد حاول كتاب كثيرون في الحضارة الأوروبية المسيحية نقد عقيدة التثليث اللاهوتية ونقد الأناجيل نفسها حيث احتلت مسألة طبيعة المسيح، والأناجيل المنسوبة إليه، وعلاقة هذه الأناجيل بالتوراة حيزا كبيرا في محاورات الفلسفة الغربية وأفكار الإصلاح الديني.

وتمتد هذه المحاورات لتشمل أرجاء عديدة في مفهوميات العقيدة المسيحية وفكرة الخلاص. بدأت المحاورات منذ بداية تتم الغرب المسيحي لرياح المتغيرات الاجتماعية والذهنية، والتي حملت معها ارتجاجا كاملا في مفهوميات الفكر الديني المسيحي.

فمنذ القرن الثالث عشر الميلادي على وجه التقريب، هناك أولا (جون وايكليف) الانكليزي الذي عاش في القرن الرابع عشر و(جون هاس) من بوهيميا الذي عاش أوائل القرن الخامس عشر، حيث قادا تيارا تجديديا على أساس تعاليم أو غسطين ووجها من خلاله نقدا عنيفا للنظام الكنسي التقليدي. قيل وقتها أن الكنيسة الصحيحة تتألف من أولئك الذين انتقاهم الله للخلاص، وأنها ليست مرادفة لكنيسة روما. وبالاستناد إلى هذه النظرية لم يكن للانتماء إلى الكنيسة (المرئية) والمساهمة في طقوسها أي تأثير على خلاص الإنسان. وأصبح النظام الكاثوليكي بكامله غير ضروري. دفع (هاس) حياته ثمنا لذلك الموقف الجريء، أما (وايكليف) فقد تابع رحلة النقد داعيا إلى الرجوع إلى التوراة بعد أن ترجمها إلى الانكليزية ـ باعتبارها المرجع الأخير للعقيدة في حين اتجه (لوفيفر ديتابل) في مرحلة أخرى إلى نقد الشروحات والحواشي وحاشية

الحواشي التي تلبست الأناجيل وفرضت عليها طلاء مخالفا لها.

عبر تلك المحاولات النقدية المتقدمة فتح الطريق للاصلاح اللوثري والاصلاح الكالفني، من أهم نتائج (لوثر) أن الايمان بالنسبة إليه لم يكن أبدا مجرد التمسك بالتقاليد. فالاعتقاد، كالحياة الأخلاقية، هو ثمرة الإيمان لا جوهره، بمعنى آخر استطاع لوثر أن يؤكد على مرتبة الحق الفردي في تأويل الإنجيل والتركيز على مفهوم (المحبة) في العلاقة بالله خلافا لمفهوم (كالفن) الذي ركز على (الحس الدقيق بارادة الله المسيطرة وسلطانه).

ورغم الفارق بين المفهومين، ومختلف مفاهيم التجديد المسيحي يبقى القول بأن لوثر وكالفن لما ناديا بوجوب اعتماد العقل في تأويل التوراة: فتحا المجال لتيار عقلي أخذ في التضخم، ثم دفع التطور الحضاري بدور العقل خطوات إلى الأمام. هكذا نشأت الثغرة في العالم المغلق وابتدأ الكفاح الطويل من أجل الحرية ـ أي حق الذكاء الفردي في العمل على تحقيق أهدافه دون أن تعيقه حدود سلفية.

تولى التطور الأوروبي بعد ذلك ـ ومنذ مفاهيم (نيوتن) عن آلية الكون، دفع النقد التحليلي للفكر المسيحي إلى مدى أبعد، حيث تعرضت مصداقية النصوص الإنجيلية نفسها للتشكيك. وأشير هنا إلى دراسات (برونو باور) التي نشرها في كتابه الصادر عام ١٨٤٠ حول (نقد تاريخ أنجيل القديس يوحنا) وكتابه الآخر عام ١٨٤١ حول (نقد تاريخ الأناجيل الأربعة وأنجيل يوحنا). أكد (باور) أن الأناجيل لا تتضمن أي ذرة من الحقيقة التاريخية وأنها وضع تلقائي لكتاب الأناجيل، بل أن (باور) مضى لأبعد من ذلك حين أصدر كتابه «نقد التفسير اللاهوتي للأناجيل) في برلين ١٨٥٢ حيث بين أن ليس ثمة رابط بين التوراة والإنجيل وأن الدين المسيحي ليس سوى فلسفة وضعية تعبر عن وعي زمانها صاغها الكتاب. بعد هذا نطرح ما أثارته الرسائل المتبادلة بين توينبي وروزنتال

التي نشرت في جريدة «التايمز» بتاريخ السبت ٢٠ / ١٢ / ١٩٧٥ . وقد توليت ترجمتها ونشرها في صحيفة «الاتحاد» ـ أبو ظبي ـ بتاريخ ٢٩ مارس (آذار) ١٩٧٩ م.

المراسلات غير المنشورة بين توينبي وروزنتال

توينبي هو أحد المعالم الفكرية في قرننا وقد توفي عام ١٩٧٥ وفي هذه الصفحات يناقش فيليب هوارد مراسلات توينبي غير المنشورة حول موقفه من المسيحية واليهودية.

«حين مات أرنولد توينبي في أكتوبر كان قد أكمل عملا جليلا سبق أن كرس له حياته عن وتيرة نشوء وسقوط الحضارات ومعنى الأحداث واتجاهها العام. وبغض النظر عن المآخذ حول دقة آرائه عن العالم، إلا ان ذلك العمل سيبقى أثرا فكريا بارزا لقرننا العشرين لما يتميز من سعة في الأفق واستيعاب لتأثير المد الديني على التاريخ، الامر الذي لم يدرج على تناوله المؤرخون المعاصرون في دراساتهم الأقل تعمقا؟

خلف توينبي من ورائه مراسلات غير مكتملة وغير منشورة توضح في أهم جوانبها أن تصوره للدين كان آخذا في التغير عند نهاية حياته. وكانت هذه المراسلات التي تتناول العلاقة بين المسيحية واليهودية متبادلة مع (أبراهام روزنتال) الكاتب والباحث في علم الأديان المقارن. وقد كرست الرسائل بشكل خاص لبحث آفاق مستقبل الديانتين المتلازمتي النمو في (إسرائيل) والتي يكره توينبي معاملتها ككيان سياسي.

كانت فكرة التطور باتجاه ديانة عالمية تستخلص الأفضل من ديانات العالم الكبرى هي الخيط الرئيسي والمهيمن على أعماله؟

أثناء حياة توينبي منع المستر روزنتال نشر المراسلات متحججا بأنها شخصية جدا. وتعتبر المراسلات من الجانبين وثائق مذهلة لحوار بين عقلين حادي

الذكاء إذ تتناول بعمق أعظم وأكثر مسألة يلفها الغموض في العالم.

بدأت المراسلات قبل عشر سنوات تقريبا حينما كتب (المستر (روزنتال) إلى البروفسير (توينبي) رسالة عن وصفه لليهودية في محاضرة ألقاها الأخير ذلك الأسبوع بأنها (من البقايا المتبقية عن الحضارة السريانية القديمة) ويبدو أن هذا القول كان يتعارض مع رأي سابق لتوينبي ذكر فيه (أن اليهودية هي الديانة الوحيدة التي يمكن أن يتكاثر معتنقوها كلما تقادمت العصور..).

رد توينبي بإيجاز ولطف بأن استخدامه لكلمة (بقية باقية) يجب ألا يؤخذ كنص استفزازي (ففي الحقيقة قصدت أن تعني الكلمة لك النجاح الاستثنائي الذي أصابته المجتمعات اليهودية والبارسية في البقاء..).

ثم رد المستر روزنتال متسائلا عن الشخصية التي عناها توينبي حينما أشار في كتاباته إلى أسم (ديتيرو اسحاق). ففي اليهودية لا يوجد سوى شخص واحد معنى بهذا الإسم وليس ثمة شخصان.رد توينبي بطريقة موسعة وعامة ثم بدأ يشق مجرى جديدا لتفكيره بعد أن حسم مسألة الديتيرو اسحاق.

(قد نشأت مسيحيا وبالرغم من أنني لست ضد «اللا ـ أدرية» الدينية إلا أن الدين يلون في مرحلة الطفولة نظرة الإنسان وعلى مدى ما بقي من حياته. مع ذلك لم أكن قادرا في أي مرحلة من المراحل على ابتلاع الادعاء الرسمي للكنيسة المسيحية المجافي للعقل بأنها (إسرائيل الحقيقية)، أنني أرى المسيحية على حسب ما يستخدم الشيوعيون من مصطلحات في قاموسهم (انقساما منحرفا) عن اليهودية وهرطقة منشقة من وجهة النظر اليهودية التقليدية، ومع ذلك فإن المسيحية مصبوغة بالتقاليد اليهودية على نحو لافكاك منه لدرجة أنه لولا شعبية الأسماء «المسيحية» (مثال أن اسمي الثاني هو جوزيف ـ يوسف) لما بقيت هناك أسماء يهودية كما هي عليه في أصلها.

هناك مسألة خاصة بالمستقبل تثير في نفسي شغفا لمعرفتها، فيسوع نفسه لم

يكن فقط يهوديا ولكنه كان ـ طبقا لما تمضي إليه بعض البيانات غير المستوفية وبوضوح، تقليديا متزمتا. ذلك في حدود ما نستخلصه من حقائق عبر كيفية تقديم اتباعه له.. فهل سيعود الشعب اليهودي في يوم من الأيام إلى إعادة نسبة إليه كواحد منهم وهم أحق بذلك؟

إن على اليهود الذين أصبحوا الآن مواطني (إسرائيل) أن يتعايشوا على مقربة معه. أعني في ضوء الأسس اليهودية المشتركة لديهم ولديه في نفس الوقت وذلك دون أي مسئولية تجاه ما جعلته منه الكنيسة المسيحية أي مؤسسها السابق على وجودها؟ كيف تجد وقع هذه المسألة لديك؟

حين صدق توينبي على المسيح في القرآن:

تجاوب السيد روزنتال مع الحوار ورد مطولا واضعا المسألة على النحو التالي:

(ما هو المشترك بين اليهود يمكن أن يكون عصبتهم الدينية أو أنكاريتهم ويمكن أن يكون غير ذلك إلا عدم اعترافهم بيسوع فهو عامل مشترك بينهم جميعا).

(ما هو المشترك بين اليهود؟ يمكن أن يختلفوا حول الإيمان وحول الكفر ولكنهم يتفقون بحزم على إنكار المسيح بغض النظر عن كونهم متدينين أو مفكرين أو منكرين أو خلاف ذلك .. فإن المشترك بينهم عدم اعترافه بيسوع.. بإمكانك أن تفصله عن الكنيسة التي أسسها فعلا غير أنه وبإجماع اليهود يبقى خارجا عليهم وسيبقى كذلك إلى الأبد).

تولى توينبي الضرب على الحديد ساخنا فقال في إجابة مسهبة انه شعر بان المراسلات تقودهما عميقا إلى تفاهم مشترك.. قال في بعض الفقرات ان اعتقاداتي الخاصة عن يسوع هي كالآتي:

١.انه رجل فان وليس إلها: «لماذا تدعونني صالحا، ليس أحد صالحا إلا

واحد هو الله» (أنجيل متى اصحاح رقم ١٩ عدد ١٧).

(للمقارنة تصديقا للقرآن ـ ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب • ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد • إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ (المائدة / ١١٦ ـ ١١٨).

و «يا إلهي.. يا إلهي لماذا تخليت عني؟»

ونعود إلى سياق توينبي:

ان هذه الأقوال هي في تقديري من أربعة فقط غير مشكوك في صحتها من بين عدة أقوال منسوبة إلى يسوع في الكتب المقدسة المسيحية.. ويبدو أن الأصل في الإبقاء على هذه الأربعة إما راجع إلى سهو تحليلي أو لأنها موثقة جدا ومعلومة جدا لاتباع يسوع، بما يجعل من غير الممكن حذفها.

والفقرتان اللتان اقتبستهما لا يتلاءمان مع أوليات العقيدة المسيحية لأنهما يوضحان أن يسوع لم يكن يعتقد بأنه الله.

٢ ـ إننا بالكاد نعرف أي شيء عن المسيح التاريخي وذلك على النقيض من معلوماتنا الأكثر نسبيا والموثوقة عن محمد التاريخي ـ «صلى الله عليه وسلم» وذلك لأن المسيح التاريخي قد غطي بنسيج (المخيلة) التي صورته بها الكنيسة المسيحية؟ وبالرغم من استخدامي لعبارة (مخيلة) على نهج (ماديسون) فإني لا أعتقد أن صناع المخيلة المسيحية عن يسوع كانوا يرسمون عمدا تصورا مزيفا بهدف خداع العامة كما يفعل اليوم من هم أدنى مهم سمعة من معلني الشئون التجارية والسياسية، في اعتقادي أن المصممين الأصليين للمخيلة المسيحية عن

يسوع ساذجون يعيشون عالما طفولي الفكر بمعنى أن شخصية يسوع وسيرته كانت بالنسبة لهم كما هي قصص التسلية وحكايات الجن بالنسبة للأطفال، حيث تكون القضية مثيرة وآخذة بالشغاف وحيث لا يكون الراوي أو المستمع قادرين على التمييز بين الحقيقة والخيال. وهو التمييز الواضح والمطلوب في حالة رجال ذوي تعليم عقلاني فعال.

٣ ـ إني على يقين بأن يسوع كان سيشجب التصورات المسيحية عنه والتي نشأت من بعده وبنفس الحزم الذي تشجبها به أنت وذلك لنفس السبب، فهو يهودي والتصور المسيحي عنه غير مواقف (التوحيد) اليهودي. ومن المحتمل أن ما سيصاب به يسوع من صدمة ستكون أعنف عليه شخصيا من أي يهودي آخر لأنه قد اتخذ هو بالذات موضوعا لهذا الانحراف الثوري من أساسيات التعاليم اليهودية. (راجع مرة أخرى ما سبق من آيات المائدة ١١٦ ـ ١١٧ ـ ١١٨).

٤ ـ لا أعتقد أن يسوع هو مؤسس الكنيسة المسيحية، فمما لا شك فيه أن التابعين له هم الذين أنشأوها من بعد وفاته وذلك في إطار الجماعة اليهودية وذلك كفرق يهودية خارجة عن الأصل. فالمسيحية في علاقتها باليهودية التقليدية كعلاقة (البروتستانتية بالكاثوليكية). ثم تحولت إلى ديانة بعد أن تحول إليها من غير اليهود أيضا.

٥. بالرغم من تأكيد يسوع على طرح وتقديم تفسيره الذاتي لليهودية إلا أنه ظل وبإخلاص يهوديا متعصبا لدينه كما هو دون ريب يهودي في عصبيته. وفي حدود ما وصل إليه علمنا انه بالكاد قد مضى لأبعد من أطراف تلك الأرجاء من فلسطين التي كان يسكنها اليهود في عصره.

وقد ورد انه قال (لم أرسل إلا للخراف الضالة من بيت إسرائيل).

. إنجيل متى، إصحاح رقم ١٥، عدد ٢٤.

(وللمقارنة تصديقا للقرآن ـ ﴿ورسولا إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية

من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين * ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعوني * إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم * فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون﴾ (آل عمران ٤٩ ـ ٥٢).

وبذلك حصر مدى تجواله للمراقبة ضمن الأجزاء اليهودية في فلسطين مع الامتناع عن تغشي مناطق الكفرة والمشركين وحتى عن السامريين الذين كانت ديانتهم ولا زالت قريبة الشبه بالديانة اليهودية. لا بد أن يكون هذان القولان موثقان بما فيه الكفاية حتى تحتفظ بسجلاتهما الكنيسة المسيحية التي غدت أغلبيتها الساحقة وعلى نحو سريع من غير اليهود.

«لم أتوقف كثيرا لدى قولك بأن اليهود ومن كل الملل، المؤمن بينهم وغير المؤمن متحدون في عدم اعترافهم بالمسيح وذلك لأني أعتقد انك تعني عدم الاعتراف بيسوع ضمن ما صورته به الكنيسة، فاليهود والسامريون هما الشعبان الوحيدان من شعوب الإمبراطورية الرومانية اللذان لم يصبحا مسيحيين وبالطبع فإن صمودهما ضد تحولهما إلى دين الأغلبية التي يعيشان في داخلها يعتبر من مصلحتهما وذلك على مدى ثلاثة عشر قرنا عاش فيها عالمنا الغربي أجواء التعصب، غير أنه لا يمكن لليهود أن يمضوا في إنكار الحقيقة التاريخية، أي كون يسوع يهوديا بأكثر مما ينكر الكاثوليك بأن لوثر كان راهبا كاثوليكيا أو أن ننكر نحن في بريطانيا أن جورج واشنطن كان تابعا لبريطانيا. بالإمكان أن يعتقدوا ويؤكدوا على أن هؤلاء الثلاثة مرتدون غير أن الأوضاع الأصلية لهذه الشخصيات المثيرة للنقاش ـ تظل حقائق ثابتة لا تتبدل.»

وبعد مناقشة مستفيضة وتفصيلية يخلص توينبي إلى القول (كيف يمكنك على نحو إفرادي أن تؤكد على أن هذه هي وجهة النظر اليهودية الجماعية، أو كيف يمكن لأي شخص أي كان أن يتنبأ بأن ما هو موجود الآن سيستمر إلى نهاية الأبد. بل أننا حتى لا نعرف فيما إذا كان الزمان نفسه يتجه إلى نهاية ما، وخلال ذلك بالطبع فإن الزمان لا محال يحدث معه التغييرات).

(.. الآن هناك تمثال لجورج واشنطن في لندن، وقريبا كانت الكنيسة المسيحية الكاثوليكية تناقش الكنيسة المسيحية البروتستانتية حول مشروع إنشائهما المشترك للكنيسة المسيحية الغربية وذلك بعد أن اتفق الجميع على نصوص الآيات الدقيقة الواردة في الأصل العبري للتوراة وكذلك كتاب العهد الجديد المخطوط باليونانية، وأتوقع أن يأتي يوم ينجح فيه أحد أساتذة الجامعة العبرية بالقدس وبطريقة منهجية صبورة في تسليط الأضواء على يسوع التاريخي بمعزل عن التصور المسيحي المضفي عليه. وذلك كما يفعل تماما خبير في ترميم اللوحات وتجديدها حين يكشف عن الأثر الفني الكامل تحت طبقة من الطلاء المتأخر، وأتوقع لأبعد من ذلك بأنه إذا ما حدث ذلك فإن أهمية هذا البحث العلمي (الذي سيأفل دونه حتى عمل البروفسير يادن في الماسادا) سيتوج بإشادة نصب ليسوع الناصري الشهير في تل أبيب ـ أعلم بالطبع أن التجسيد المرئي للشكل الإنساني محرم في اليهودية (ذلك بالرغم من تجاهل هذا التحريم في الكنيس القائم في ديورا ـ ايروبس) وبالرغم من أن التحريم قائم في الإسلام أيضا فمع ذلك يوجد اليوم تمثال رمسيس الثاني في القاهرة وتمثال آخر لأتاتورك على صهوة جواد في (أنقرة).

«.. أو لن يأتي ذلك الرجل الذي يدعي معرفة ما يحدث إلى نهاية الأبد متشبها بالآلهة وعالما بالغيب بما لا يعلمه البشر. في الحقيقة انه سيدعي لنفسه رغما عن المحاذير ما تدعيه الكنيسة المسيحية ليسوع. وإنني الآن أشعر بالتفاهم

الحسن بيننا، بما يسمح لي بإنهاء هذه الرسالة على هذا النحو الساخر».

كتب أبرهام روزنتال ردا مسهبا آخذا نقاط الحوار بالتفصيل غير أنه لم يأت رد من توينبي قبل وفاته وبذلك بقي الحوار اللاهوتي والفلسفي دون انتهاء ومع ذلك كان بناء». انتهى نص الترجمة.

الدس على الإسلام وضرورة الاسترجاع النقدي

وهناك شك كبير في أن يكون الدس وأغلبه وارد في ما يسمونه «الصحاح» قد امتد أيضا لأصول المخطوطات التي كتبت عن «أبي حنيفة» النعمان ـ ٨٠ / ١٥٠ هـ الموافق ٦٩٩ / ٧٦٧ م ـ و«مالك بن أنس» ـ ٩٣ / ١٧٩ هـ الموافق ٧١١ / ٧٩٥ م ـ و«الشافعي» ـ ١٥٠ / ٢٠٤ هـ الموافق ٧٦٧ / ٨١٩م ـ و«أحمد بن حنبل» ـ ١٦٤ / ٢٤٣ هـ الموافق ٧٨٠ / ٨٥٧ م.

ففي تلك الحقب كانت المخطوطة تنتقل من يد إلى يد، ومن بلد إلى بلد ، ويمكن مراجعة علماء المخطوطات والمحققين، فهناك أكثر من مخطوطة دس عليها بل واختلف بعضها بالكامل، ونسبت إلى علماء أجلاء من السلف الصالح. أما القرآن فهو معصوم إلهيا. لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ـ فصلت (٤٢).

وهو المرجع المطلق القاطع الذي أمرنا رسول الله الإلتزام به والإستغناء به حتى عن كتابة أحاديثه حيث نهى عن كتابتها وكذلك نهى الراشدون من خلفائه لأنه يعلم ما لا يعلمون من دس أحبار بني إسرائيل على الإسلام كما دسوا على النصرانية.

فالاسترجاع النقدي القرآني هو أهم مدخل لنا لإعادة فهم السنة النبوية الصحيحة، وفهم الموروث الديني، وفهم خصائص ديننا الناسخ بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب البشرية وشرعة التخفيف والرحمة لما قبله من شرائع.

ويبقى بعد ذلك أن نوضح «المرجعية» التي نستند إليها في إعادة التقييم

. صـفة .نى استرجاعية القرآن النقدية.

تكمن هذه المرجعية في استخدام الأدوات المنهجية العلمية المعاصرة التي تقوم على التحليل والتفكيك والحفر المعرفي ثم إعادة التركيب.

لو كان قد قيض لفقهاء الأمة الإسلامية ومفكريها أن يأخذوا الإسلام بمنهجية القرآن المعرفية لما احتاج (توينبي) وغيره لإعمال العقل النقدي وحده في نصوص الإنجيل، فقد تولى الله ـ سبحانه وتعالى ـ تصحيح كل الإشكاليات وبمستوى مطلق في القرآن، إذ يظل القرآن الكريم والمجيد والمكنون، هو (الوحي الإلهي المعادل موضوعيا للوجود الكوني وحركته، بما في ذلك الإنسان) والمتنزل دائما بمطلقه على نسبية الواقع، والبديل عن كافة الفلسفات (الوضعية) التي تحاول معالجة الأزمات الإنسانية ولكنها ـ في الواقع ـ تغرق الإنسان في الأزمات الأكثر تعقيدا والناتجة عن ما تعتبره حلولا (منطقية) لها.

ثم إن ما يصيب الإسلام من فهم خاطئ لشرعته، يؤدي إلى تصويب سهام (العقلانية) لشرعتنا الكونية، فهي معركة في غير معتركها متى فهم الإسلام على حقيقته وخلت القلوب من (المرض) و(القسوة).

وأعلم في الختام أن المواضيع التي تطرقت إليها (مثيرة للجدل) ومدعاة للاتهام، ولكني بين خيارين: خيار (التعايش مع ما هو في الواقع) بمنطق (براجماتي نفعي) وفي هذه الحالة ينطبق على مضمون الآيات: ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين * ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون * ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون * من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾ (الأعراف/١٧٥ ـ ١٧٨).

والخيار الثاني هو الالتزام بهدى الله ـ على قدر استطاعتي بإذن الله ـ مهما

كان الثمن في هذه الدنيا الفانية بجسدها الفاني.

فلو أدرك المفكرون حقائق الإسلام بمنهجيته المعرفية المتفاعلة ـ استيعابا وتجاوزا ـ مع كافة مناهج المعرفة البشرية، والمتفاعلة ـ كذلك استيعابا وتجاوزا ـ مع كافة الأنساق الحضارية وبسقف (كوني) يتجاوز (الوضعية) و(اللاهوتية) معا، إذن لهرعوا إليه، ولهرع إليه أنصار (التعددية)سلاما وتكافؤا بين القوميات وبمعزل عن منطق الأغلبية والأقلية.

ولهرع إليه أنصار (العقلانية) المتجاوزة برؤيتها الكونية لكل ما يبوتق التفكير البشري.

ولهرع إليه أنصار (الحرية الإنسانية) المتجاوزة لليبرالية الفردية وبراجميتها على حساب المجتمع. الحرية الإنسانية المؤسسة على السلم وليس على الصراعات وتوازناتها في الشكل الديموقراطي الغربي.

ولهرع إليه أنصار (القسط بين الناس) وليس فقط العدالة الاجتماعية. ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام • وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد • وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد • ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رءوف بالعباد • يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين • فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾ البقرة (٢٠٤ ـ ٢٠٩).

الإسلام الأوروبي من خارج التراث

للحضارة الأوروبية وعبر القرنين الأخيرين من الزمان مناهجها في تحقيق المصادر والأصول، وبكيفية تختلف عن مناهج الحضارات الأخرى في أمريكا اللاتينية والصين والحضارة العربية الإسلامية، فبالنسبة للقرآن، فقد أثبت نفسه

نجـزودي وغيره من الفلاسفة في مقابل البنائية المتناقضة النصوص ـ والتي لا يجمعها ضابط منهجي واحد في الكتب الأخرى بما في ذلك نسخة التوراة وكتابات الإنجيل والكتب الأخرى التي تقدسها بعض الحضارات.

فالقرآن أثبت صحته بالناظم المنهجي الصارم لكل ما يرد فيه، وقد اكتشف هؤلاء المفكرون قضايا ربما لا يتفقون كثيرا فيها مع طرق التراث العربي في توثيق أمر يرون أنه لا يحتاج إلى توثيق أصلا، فهم لا يأخذون بإشكالية ان ينسخ الرسول الكريم «صلى الله عليه وسلم» نصا قرآنيا، والمقصود هنا هو إشكالية الرجم التي لا نص عليها في القرآن وينقلها التراث العربي عن طريق الروايات بالكيفية التي حققها الأوائل عن فعل الرسول الكريم «صلى الله عليه وسلم».

هذا الموقف الإسلامي الأوروبي الذي ظهر بقوة في مانفستو أسبانيا إنما يتناول المصدر الثاني في التشريع الإسلامي، أي السنة النبوية، فبوسائل التحقيق النقدي المنهجي الغربي لا يثبت لهم ما ثبت بوسائل التحقيق التراثي العربي، فالأمر هنا لا ينظر إليه من منطلق التشكيك في السنة، وإنما من منطلق إعادة تحقيق المرويات بنفس الوسائل التي اكتشف بها أرنولد توينبي أن الإنجيل لا يحتوي سوى أربعة مقاطع فقط قالها المسيح وليس فيها أنه ابن الله ـ سبحانه[٤].

هذا يعني أن الموروث الإسلامي (ما دون القرآن) مقبل على مرحلة نقد منهجي بوسائل التحقيق الأوروبي التي تمتد لمحاولات العثور على نسخة الموطأ للإمام مالك والتي ستخضع لأشعة الكربون ثم لتدقيق خط المؤلف. إن إشكالية مثل هذه يجب أن يستعد لها العقل التراثي العربي بشكل جيد خصوصا وأن أعمال التحقيق حتى على المستوى العلمي العربي قد شككت في وجود شخص اسمه عبد الله بن سبأ في تاريخ الإسلام، كما أكدت على عدم وجود أي معرفة أو لقاء سابق أو لاحق بين هارون الرشيد وأبي نؤاس، إضافة إلى وجود حلاجين

وليس حلاجا واحدا[٥]، فهل سيقبل علماؤنا وفقهاؤنا بإخضاع المصدر الثاني للتشريع لمثل هذا النقد المنهجي الأوروبي؟

لماذا لم يتعرف المد الديني على بدائله الحضارية المنهجية؟

لم تعد ثمة حاجة للتأكيد على أن المد الديني يتم في حالة فراغ أيديولوجي ناتج عن انقطاع الفكر النهوضي وعدم تجذر فكر الثورة القومية، وليس ثمة حاجة للتأكيد على أن هذا المد الديني إنما يعبر عن أزمة حضارية لا بديل لها خارج النظام العالمي بوحدته الحضارية العضوية ولا يمكن أن يكون هذا البديل دون السقف الفكري لحضارة العالم الراهنة فإن تكون البدائل الدينية متخلفة عن الوعي العالمي أو أن تكون دون وحدة العالم العضوية فمعنى ذلك أن تكون ضمن جغرافية إقليمية وتراثية منغلقة، وهذا أمر لم يعد ممكنا البتة.

المثقف المسلم قادر ـ متى توفرت له الرؤية النقدية المنهجية ـ على اكتشاف البديل الذي يشكل مستقبل الاتجاه بالنسبة لقوة التغيير الشمولي، فالعلوم الاجتماعية والأناسية التي دعانا «خليل علي حيدر» لقراءتها إنما تعطي القدرة على فهم هذه المستقبلية واستبطان قانونها واتجاهها في حركة الحاضر، فليس المطلوب هو الوقوف لدى اللحظة الساكنة والموقف الراهن، بل المطلوب فهم اتجاه المد وسيولته نحو المستقبل وفق استقراء داخلي لحركيته.

وصف حيدر شباب الصحوة بأنهم فئة معينة من حيث انطباق هذه المواصفات التي تؤهلها لاكتشاف البديل «إن شباب العالم ينكب على تطوير الأبحاث العلمية ومتابعة البحث والاختراع، بينما يركض شبابنا وبالذات «خريجو المعاهد العلمية والطبية» وراء صراعات أهل السنة والمتصوفة والتجادل حول الأحاديث وإسنادها أو صور عذاب القبر.

يكفينا من عبارة حيدر أنه حدد لنا المواصفات الثقافية والعلمية التخصصية لهؤلاء الشباب، فهي عين المواصفات المطلوبة لاكتشاف البديل الحضاري وفق

ـشروط التي ذكرناها سابقا أي العقل النقدي المنهجي التحليلي. والسؤال الآن لماذا لم يتقدم المثقفون المتدينون باتجاه اكتشاف البديل ولديهم المؤهلات؟

عاملان حالا ـ في تقديري ـ دون الاندفاع بالمد الديني من حالة السلب التي تؤكد على رفض ما هو قائم إلى حالة الإيجاب (البديل) التي تظهر ما هو مطلوب.

العامل الأول: الانفصام في التعليم بين منهج الرؤية والمعلومة التطبيقية سواء في المعاهد العليا أو الجامعات.

العامل الثاني: التربية الدينية التي قامت على عقيدة التكفير اليهودية خلافا لمبدأ «التطهير» في الإسلام، من هنا كان سهلا على حيدر التقاط ظاهرة تداول الكتب عن عذاب القبر.

دارونيون في الطب ـ غزاليون في الفلسفة

حين دعا رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ / ١٨٧٣) إلى الأخذ بالعلوم الحديثة في مؤسسة التعليم التقليدي كالأزهر واسماها بالمعارف البشرية المدنية والعلوم الحكيمة العلمية كان قد بدا بالفعل ثورة التجديد[٦] ولكن الطهطاوي وقتها لم يكن ليتبين له حجم المارد الذي سيطلقه في الشرق، فقد نظر الطهطاوي لتلك العلوم في الإطار الأغلب لوظيفتها التقنية المجردة وليس لما تتضمنه من نهج، ولا نعني بهذا القول إنتقاصا من قدر الطهطاوي حين نأخذ من قوله ما يفيد بأن النقل من أوروبا إلى العرب هو كما النقل السابق من العرب لأوروبا وأن هذه العلوم الحكيمة العلمية التي يظهر الآن أنها أجنبية هي علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية ولم تزل كتبها إلى الآن في خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة.

في وقتها كان للطهطاوي أن ينظر للمعارف العلمية الغربية على ذلك النحو، بالرغم من أن الطهطاوي نفسه قد تفاعل إلى درجة التقمص الكامل لروح

المنهج العقلاني ـ ولكن دون علمانية ـ الكامن داخل المعلومة التي يريد نقلها. فالطهطاوي لم يكن ناقلا مترجما بقدر ما كان محركا للواقع التقليدي باتجاه العقلانية الليبرالية من خلال ما يترجم ولكنها عقلانية مقيدة إلى التزام أيديولوجي بروح دينية متسامية وهذا ما حكم موقفه تجاه الفلسفة الأوروبية بشكل عام: «غير أن لهم ـ الأوروبين ـ في العلوم الحكيمة حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها إن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع»[٧].

كان ماركس غير بعيد (جغرافيا) من الطهطاوي وفي داخل الإطار الزمني كان كارل ماركس (١٨١٨ / ١٨٨٣) يدمج ـ ولكن باللغة الألمانية ـ العلم بالفلسفة ليكمل نظام اللاهوت الأرضي، أي نفس النظام الذي انتقده الطهطاوي بعنف شديد ولكن من خلال نقده للاشتراكية الفرنسية وآراء سان سيمون حيث ربط بين سان سيمون وأفكار مزدكك والقرامطة «فكل زمان عرضة لخروج أرباب الضلالات من شياطين الإنس على اختلاف الجنس ولم يتبع سنسمون (سان سيمون) جمهور كثير من الفرنساوية ولم ينل في هذه الخرجة السخيفة من مزدك لا نصيفه».

بغض النظر عن نهايات ماركس الإلحادية لم يكن ثمة بد من ضرورة تحديد كنه العلاقة بين الإنسان والطبيعة بشكل يراعي أن تطور سيطرة الإنسان بالعلم على الطبيعة يعني ـ فيما يعنيه بالعقل الظاهري تضاؤل فرص الغيب في التأثير الكوني، خلافا لما كان عليه منطق اللاهوت الكنسي، فالعلوم التطبيقية عمقت ودعمت من تحكم الإنسان في المادة الطبيعية من جهة، كما حملت هذه العلوم والاكتشافات في أصل الإنسان والكون نقضا واضحا للأفكار اللاهوتية.

إذن التفسير اللاهوتي للكون في حالة نقض وتراجع، وعلاقة الإنسان بالطبيعة تتحدد خارج المنظور الغيبي، فما بقي بعد ذلك سوى أن يستخلص

لإنسان (مبادئ الحركة المادية في النظام الكوني بوصفه ماديا) هكذا يحقق هذا نساق الأوروبي مفهوم الثنائية بين الإنسان والطبيعة ويجعل كافة المفاهيم والآراء والفلسفات السابقة قيد النقد، وهذا ما نظره الطهطاوي نفسه حين درس الترابط بين القانون والأخلاق الطبيعية فيما كتبه عن «التحسين والتقبيح العقليين» في أصول «الحقوق الطبيعية التي تعتبرها الإفرنج اصلا لأحكامهم».

قد أوضحنا أن فلسفة العلوم الطبيعية يمكن أن تقود العقل الإنساني إلى الإيمان وليس إلى الإلحاد، وذلك حين يتعمق الإنسان في بنائية النظام الكوني ولا يقف في حدود الجبرية المادية للحركة الطبيعية في الظاهرة المحددة، غير أن فلسفة العلوم الطبيعية قد اتجهت في أوروبا نحو العدمية أو الإلحاد بتأثير التناقض بين الوعي اللاهوتي المتخلف والوعي العلمي المتقدم، فاتخذت الماركسية كفلسفة للعلوم الطبيعية صيغة القطيعة مع اللاهوت محاولة طرح لاهوت الأرض كعلاقة ثنائية بين الإنسان والطبيعة.

مع ذلك يبقى: أن انحراف الماركسية بالعلوم الطبيعية لتأصيل فكرة الإلحاد لا يمنع قط من النظر إلى جدلية الطبيعة وعلاقتها بالإنسان بكيفية منهجية نستدل بها على مفهوم (النظام) بما يحمله هذا النظام من تطور وصيرورة وتحول ومراحل، أي أن مفهوم الاتحاد بين الإنسان والطبيعة ـ وكما اكتشفها فلاسفة أوروبا الوضعانيون ـ هي فكرة صحيحة وصحيحة جدا شرط ربطها بالبعد (الغيبي) الذي يحتويها وليس (رفضها) عبر توهم مناقضتها لهذا البعد الغيبي.

وهذا ما أوضحناه في كتابنا (منهجية القرآن المعرفية).

قد ادعى ماركس أنه قوم هيجل (الجدلية المثالية) وجعله يمشي على رجليه «الجدلية المادية» بعد أن كان ماشيا على رأسه وفي الحقيقة أن كليهما يمشي على أربع، فالهيجلية ليست سوى تحقيق فكرة (الحلول الغيبي) في النظام الكوني الطبيعي باسم (المطلق) والماركسية ليست سوى نفي لهذا الحلول الغيبي

بجعل العلاقة مادية وثنائية بين الإنسان والطبيعة. أما من يريد أن يمشي على قدميه بعد أن خلقه الله فسواه فعدله فإنه يكتشف حتما الوحدة الجدلية بين الغيب والإنسان والطبيعة في إطار نظام كوني موحد وهذا ما عليه نحن وهذا هو منهجنا.

إذن ودون الدخول في مشكلة التحديدات الفلسفية نريد التأكيد على أن اكتشاف منهج للحركة وقانون في الفعل والصيرورة والتحول هو أمر يتم بتأثير فلسفة العلوم الطبيعية ويتم بالضرورة سواء أدى إلى الإيمان أو الإلحاد. ففي كلتا الحالتين فالمطلوب هو معرفة ذلك التلازم بين العلوم التطبيقية ومنهج المعرفة النقدية التحليلية التي تنظر للأشياء في وحدتها العضوية وتدرس سياق تطورها الكلي لاستخلاص قانون الحركة ومعرفة الاتجاه، وهذا هو جوهر ما كان يحاوله ماركس ولو بصيغة الحادية» فالذي سيهم ماركس فوق كل شيء وهو ما يهمنا نحن أيضا ـ هو أن يجد قانون الظاهرات التي يدرسها وليس فقط القانون الذي يتحكم في شكلها المتوقف وفي ارتباطها الذي يمكن ملاحظته خلال برهة معينة من الزمن، لا، فالذي يهم ماركس فوق كل شيء ـ وهنا نصل إلى ما يهمنا نحن أيضا ـ (إنما هو قانون تغيرها، قانون نموها، يعني قانون إنتقالها من شكل إلى شكل آخر وحين يكتشف ماركس هذا القانون يفحص بالتفصيل النتائج التي يظهر بها في الحياة الاجتماعية (مجلة الرسول الأوروبي عدد مايو ١٨٧٢ ـ ص ٤٢٧).

إن هذا يعني بالضبط النظر إلى حركية المجتمع وتطوره بنفس كيفية الصيرورة العضوية التي نظر بها داروين لتطور الحياة البيولوجية وليس بالضرورة أن يكون الفرد أصل الانسان ـ فالمهم هو اكتشاف القانون ومعرفة أن هذا القانون يرتبط بحالة التحول عبر تراكمات شتى وأن القانون يعطي فهم الرؤية المستقبلية التي تساعد على معرفة الأفكار واتجاهات المجتمع، فلا يمكن أن تكون داروينيا في كلية الطب وأنت تدرس مختلف الظواهر البيولوجية وتطورها ثم تكون

عزئياً في الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ.

وليس الخوف من الإلحاد هو مبرر هذا الانفصام وإنما هو العجز الفكري والتخلف عن كيفية التعامل مع البعد الغيبي في إطار فهم العلاقة الثنائية بين الإنسان والطبيعة وهذه هي أزمة الفكر اللاهوتي في تعامله مع الدين المعرفي المتسامي المنهج.

في المختبر يتعامل طلابنا مع الظاهرة الطبيعية أو البيولوجية عبر الاستخدام التحليلي لكل قوانين العلم التي تشرح المادة، فالمادة في المختبر لا تنفصل عن وحدة الطبيعة المتحركة بالقانون، أما حين يأتي طلابنا للأفكار فإنهم يتعاملون مع كل فكرة كظاهرة قائمة بذاتها ومنفصلة عن غيرها، فالحياة تتخذ في منظورهم الدورة اليومية المتكررة بشكل تعاقبي ولا يبصرون العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع ولا ينظرون إلى علاقات الأشياء في نسبيتها.

هكذا لا يتبين طلابنا الفرق بين تحليل الأمور كما هي ثقافة العصر وما كان من تفسير للأمور والظواهر في صورها الخارجية فيستمرون في قراءة كل شيء بالوصف والتفسير، حين يأتون الفلسفة والدين والعلوم الاجتماعية ولكنهم يمارسون المنهج التحليلي في المختبرات لمعرفة (ماوراء) الجسم الموجود أمامهم على المشرحة.؟ وفي حين يكون الاكتشاف والنقد هو وسيلتهم تجاه المعلومة العلمية فإن الأخذ دون اكتشاف ونقد هو وسيلتهم في العلوم الدينية.

لهذا ما من أحد يفهم حتى الآن بالشكل التحليلي المعرفي النقدي ما هو الفرق يقينا بين القرآن والتوراة. ولماذا تنزلت التوراة على بني إسرائيل كقوم محددين ضمن دائرة أرض محددة ولماذا تنزل القرآن على قوم أخرجوا إلى العالم ولماذا الفرق بين شريعة التوراة وشريعة القرآن. ولماذا محمد (الرسول الكريم) هو خاتم النبيين؟ ولماذا كان للناس كافة؟ ولماذا لم يكن للعرب فقط كما كان موسى لبني إسرائيل؟

التعامل الوقفي السكوني مع أمر الله

في نطاق هذا التكوين التربوي المنفصم بين المنهج العلمي النقدي التحليلي والقبول غير المنهجي وغير النقدي وغير التحليلي للعلوم الدينية والفلسفية. تم التعامل مع النصوص الدينية وكأنها تشير إلى خلق سكوني ثابت لا علاقة له بقوانين التحول والصيرورة. فلا الطبيعة متحولة ولا الإنسان متحول ولا المجتمع متحول. أو لم يقل الله ـ جل وعلا ـ كما يفهمون ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ (القمر / ٥٠) ولكنهم غفلوا عن ماسبق الله به هذه الآية: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (القمر / ٤٩) وكذلك غفلوا عن أخطر المعاني الجدلية في هذا الأمر الإلهي حين يكون في الخلق والتكوين: ﴿إنما أمره ـ إذا أراد ـ شيئا ـ أن يقول له كن فيكون﴾ (يس / ٨٢) فهنا أمر «إنما أمره» ثم بعد الأمر إرادة (إذا أراد شيئا) ثم بعد الإرادة مشيئة (شيئا) ، فالتشيؤ هو آخر مراحل تنفيذ الأمر الإلهي عبر الإرادة، إذ يتنزل القول الإلهي من عالم الأمر إلى عالم الإرادة إلى عالم المشيئة فيتشيأ بقوانين الطبيعة وصور الأشياء فنقول للشيء شيئا.

سورة ياسين هي من أكثر السور المقروءة عند المسلمين ، لأنها تأخذ شكل أو مضمون (التعويذة) ويقرأها هؤلاء الطلاب بالذات قبل الإمتحانات ولكن ما من أحد منهم توقف لدى هذه الثلاثية «أمر» «إرادة» ، «مشيئة». والسبب هو عدم التعامل التحليلي المنهجي مع العلوم الدينية والفلسفية، في حين أنه لا يتم التجديد في زماننا المتغير خارج هذا المنطق الاستكشافي.

فيما كتبه الطهطاوي حول «القول السديد في الاجتهاد والتجديد» تعريف التقليد وتحري الاجتهاد، في الجزء الخامس من الأعمال الكاملة يأتي القول: «فلقد يستنبط من كلام النبوة ما لا يخطر ببال الصحابي كما يشهد لذلك قوله صلى الله عليه وسلم (من يرد الله به خيرا يفقه في الدين فرب مبلغ أوعى من سامع) وكما يشهد لذلك قول الإمام مالك: (إذا كانت العلوم منحا إلهية ومواهب

.خصوصية فليس يستبعد أن يدخر لبعض المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين)».[٨]

وقول العالم الرباني الإمام مالك الذي أتى الفقه عبادة ونورا وليس محض كتابة وتشريع يتسق مع معنى الآية ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير • ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير﴾ (فاطر / ٣١ ـ ٣٢» فالله الخبير البصير بمعنى الإحاطة التفصيلية المطلقة بأوضاع الخلق، يدفع باتجاه (التوريث) المستمر عبر القرآن بصفته (مجيدا) لا يبلى مع الزمن، و(كريما) ليعطي ولا يتوقف عن العطاء و(مكنونا) بما فيه ليتكشف. وما من عالم رباني اصاب كبد هاتين الآيتين في سورة فاطر كالإمام مالك، فقد جمع الإمام مالك في تعبيره هذا بين وحي القرآن وقول الرسول الخاتم الموقر.

ولكن هذا ما لم يصل إليه شبابنا المثقفون في أرقى الاختصاصات بسبب انفصامية نهج المعرفة، فانتهى بهم الحال كما عبر عنه حيدر: «إن شباب العالم ينكب على تطوير الأبحاث العلمية ومتابعة البحث والإختراع، بينما يركض شبابنا وبالذات خريجوا المعاهد العلمية والطبية وراء صراعات أهل السنة والمتصوفة والتجادل حول الأحاديث وإسنادها أو صور عذاب القبر».

التشرذم والعنف في مرحلة التحول والفراغ الأيديولوجي:

إنه عنوان يرتبط مباشرة بما سنكتبه عن ظاهرة ما يسمى بالحركات الدينية التكفيرية والمتطرفة والتي تجسدت بمحاولة منظمة التحرير الإسلامية السيطرة على الكلية الفنية العسكرية في إبريل ١٩٧٤، وفي الصدام الثاني عام ١٩٧٧ بين السلطة المصرية وجماعة «التكفير والهجرة» ومرورا باغتيال وزير الأوقاف الأسبق في مصر الشيخ الذهبي عام ١٩٧٧ وأحداث جامعة أسيوط في عام ١٩٨٠

والتي ترافقت مع حملة السادات الواسعة لحصار الحركات الدينية.

وقتها شعر البعض وكأن موجة دينية تقليدية عارمة قد انطلقت محمولة على أكتاف الشباب لاجتياح المجتمع برمته، وانطلق البعض من موقع ليبرالي علماني يحلل تلك الظاهرة التي اكتشف جذورها في ردة السادات على المشروع الناصري.[٩]

توصل محمود أمين العالم إلى أنها (ليست ظاهرة دينية خالصة) وإنما ترتبط بمشروع السادات لإيجاد سند أيديولوجي وحراب تنظيمية ضد المشروع الناصري «وكان من الطبيعي من أجل استتبات هذا النسق السياسي والإقتصادي الجديد البدء في تهديم النسق الناصري أيديولوجيا تمهيدا لتهديمه بعد ذلك سياسيا وإقتصاديا».

هنا يحدد لنا محمود العالم الكيفية التي أعيد بها دمج التيارات الدينية بالمجتمع الساداتي وفق ثلاث حالات:

أولا: اخرجوا من السجون ليكونوا سندا للسلطة في تحديها للناصريين والماركسيين.

ثانيا: ولكنهم خرجوا وهم يحملون أيديولوجية قطبية جديدة والتي أزدادت تجنذا طوال فترة السجون.

ثالثا: ولكنهم خرجوا إلى مجتمع الانفتاح الساداتي الذي يقدم نسقا سياسيا واقتصاديا لا يتلاءم مع أيديولوجيتهم.

باختصار نفهم من مقال الأستاذ محمود أمين العالم أن المرحوم سيد قطب والسادات هما اللذان منحا تلك الجماعات الدينية قواها الاستثنائية لتحدث ما قد أحدثته في الكلية الفنية العسكرية والجامعات المصرية والشارع المصري، إنه تحالف النقيضين في لحظة تاريخية إنتهازية ضد المشروع الناصري. هذا ما أحدد به تفكير محمود أمين العالم.

ربط محمود أمين العالم بين (مخطوطة التوسمات) لشكري مصطفى أمير «جماعة التكفير والهجرة» وبين عباءة سيد قطب ثم العباءة الأكبر لحركة الأخوان المسلمين ثم العباءة الأكثر اتساعا للحركة السلفية التقليدية وقيم «جماعة التكفير والهجرة» بوصفها (تجذيرا سلفيا لهما على السواء) وبنفس المنطق عالج خليل علي حيدر هذه الظاهرة : «ولقد خرجت كافة الجماعات المتطرفة من تحت عباءة الأخوان بلا ريب وكانت أطروحاتها الفكرية تطويرا منطقيا للأفكار الواردة في كتاب معالم في الطريق».

خليل علي حيدر ومحمود أمين العالم كلاهما يربطان ما بين صعود تلك الحركات إلى مسرح الفعل وجملة من العوامل الاجتماعية المصرية والقومية.

فحيدر يقول: «ومع تضاعف أعداد الشباب في المدن وتعاظم الهجرة من الريف واشتداد كافة الأزمات الإنتاجية والخدماتية في البلاد وارتخاء الروح العسكرية بعد اتفاقية كامب ديفيد مع هذا كله دخلت مصر والحركة الاجتماعية فيها والرؤية الدينية العقائدية إلى عصر جديد». ومحمود أمين العالم يقول «فلا شك أن الواقع السياسي والاجتماعي الجديد الذي خرجت إليه من سجنها هذه الجموع حاملة هذه الأيديولوجية فضلا عن نجاحها في تجنيد آلاف من أعضاء جدد أغلبهم ـ إن لم يكن جميعهم ـ من الشباب ذوي الأصول الريفية الفقيرة الذين نزحوا إلى المدن الكبيرة للتعلم أو بحثا عن عمل كان كل ذلك وراء هذا التجذر الفكري التعصبي وهذا الالتجاء إلى العنف».

ثلاثية حيدر والعالم

أولا: تعتمد هذه الحركات قوى الشباب بمعنى (جيل جديد) أو ناشئ أي أنه جيل ثورة يوليو القومية الاشتراكية. محمود أمين العالم يحدد لنا العمر بالتدقيق: «ففي دراسة ميدانية ثبت أن متوسط أعضاء جماعتي منظمة التحرير الإسلامية وجماعة التكفير والهجرة بين ١٧ ـ ٢٦ سنة».

ثانيا: أنهم من أصول ريفية فقيرة يفترض أن تكون قد ارتبطت نشأتهم بجهد الثورة الاشتراكية وقوانين الإصلاح الزراعي في الريف ولكنهم يأتون المدينة الكبيرة لا لضرب الردة الانفتاحية الاقتصادية الطفيلية دفاعا عن المثل الاشتراكية بل يأتون تحت عباءة سيد قطب والأخوان والحركات الدينية.

أنظر بدقة وهنا تحديدا عبارة محمود أمين العالم : «إنها ليست ظاهرة دينية خالصة بل هي مظهر ديني كرد فعل للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتردية في مصر والعالم العربي عامة في مرحلة السبعينات التي لا تزال ممتدة حتى اليوم في أوضاعها الراهنة».

ثالثا: المدد الخارجي: حيدر يقول «وتدخلت أيضا دول الخليج والجزيرة والأموال التي صارت تتدفق على الحركات الدينية والجمعيات والجماعات بحساب وبلا حساب» أما نص العالم فهو: «ولكنها كذلك ظاهرة تغذي في كثير من الحالات من خارجها لتكريس هذه الأوضاع الراهنة ذاتها».

خلاصة ثلاثية حيدر والعالم

جيل ثورة يوليو ١٩٥٢ يجند بعضه بالآلاف حين يزحف إلى مجالات العلم والعمل في المدن الكبيرة وفق أيديولوجية دينية ماضوية تقليدية تتناقض جذريا مع مكتسبات هذا الجيل من ذوي الأصول الريفية الفقيرة التي حققتها له ثورة يوليو. إذن جيل عبد الناصر يقوده سيد قطب، هذه هي الخلاصة ليأتي بعدها القول عن «العمالة».

العالم وحيدر كلاهما يظلمان عبد الناصر وسيد قطب وأولئك الشباب:

فمحاولة محمود أمين العالم القول بأن ثورة يوليو قد قصرت في الجانب التعبوي الأيديولوجي مع ما وفرته من مناخ عقلاني عام في المجتمع المصري (الخليج ١٨ / ١٢ / ١٩٨٤) هي محاولة تبريرية حيث يعجز المنطق العلمي أو لا يريد تحليل الظاهرة في حقيقتها، فهل كان التقصير الأيديولوجي إلى درجة أن

يقود سيد قطب جيل عبد الناصر؟ ومن هذا الجيل؟ حيدر يخبرنا بأنه جيل من المثقفين: «ولكن هذه الحركات وكل ما جمعت من فقراء ومتوسطي الحال وشباب في أرقى التخصصات العلمية والأدبية هجروها ليجروا وراء كتب الفقه والحديث».

أما مخطوطة التوسمات التي عرفتها من خلال شرح العالم لها (الخليج ١٩ / ١٢ / ١٩٨٤) فإنها لا تقارب لا منهج المرحوم سيد قطب ولا فكره. إن لي تقييمي الخاص لفكر سيد قطب التأملي الذي يعبر عن أقصى حالات الالتزام الأيديولوجي بالدين والشخصية الإسلامية في عصر العقلانية الليبرالية النهوضية التي واجهته بغير العقلانية والليبرالية فاتخذ أسلوب الهجوم الحركي بما بدا في معالم الطريق بما يماثل الأسلوب الذي مورس ضده وهذا أسلوب معروف في العمليات العسكرية حين يحاول قائد ما تقمص شخصية القائد المقابل فيضع خطته على ما يكون في ذهن الآخر.

فتقييم سيد قطب ليس مجاله توسمات شكري مصطفى التي يفسر فيها الآية الكريمة: ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾ بمعنى يبدئ ويعيد في تدمير الكافرين، وقد ارتكب حيدر نفس أو ما يقارب خطيئة محمود أمين العالم حين استنكر بعض التعبيرات بوصفها تعبيرات قطبية وهي تعبيرات قرآنية وفسرها حيدر وهي في مجال استخدامها القطبي بغير ما قصد إليه سيد قطب. وهذا ما بينه وائل الحساوي: «وقف الكاتب ـ يقصد حيدر ـ طويلا عند كلام سيد قطب رحمه الله حول موضوع حزب الشيطان والمجتمع الجاهلي والعزلة الشعورية، مع أن أخاه محمد قطب قد بين في مقابلاته بأن سيد لم يقصد ما فهمه البعض من كلامه بتكفير المجتمع.[١٠]

قد يكتفي البعض برد كل سلبيات الحركات الدينية، على مستوى المفاهيم والممارسة، فيما يختص بالقطيعة مع الثقافة العالمية المعاصرة وتجهيل

المجتمعات إلى نتاج سيد قطب ومواقفه، غير أن سيد قطب لم يقم في الحقيقة بسوى تأويل نصوص القرآن أو تفسيرها وفقا لمشروعية اجتماعية وتاريخية كامنة في تركيب مجتمعاتنا: ذلك أن هذا الخطاب لم يأت من عدم، بل نشأ في محيط تاريخي واجتماعي تأثر به وأثر فيه وهو ما يطرحه د. محمد حافظ دياب[11]: «ما يعني أنه يمتلك مكوناته عبر سياق هذا المحيط المادي ومساره الفكري لترفدهما تجربة كاتبة الشخصية، أي مكونات تفكير سيد قطب».

فمن ناحية، ما كان للخطاب القطبي أن يتحقق في أشكال وبنى فكرية ما لم يسبقه ظهور تلك البنى والأشكال في العلاقات المادية للمجتمع المصري (تناقضات البنية التحتية وصراع الفئات الاجتماعية).

ومن ناحية ثانية، فقد صاحب هذه العلاقات المادية مسار ثقافي وفكري على مستوى البنية الفوقية للمجتمع، وضع أمام سيد قطب خلال صياغته لخطابه والذي مثل أحد مشاهد هذا المسار وانبنى عبره.

ومن ناحية ثالثة، فإنه بالمستطاع تأكيد فهم هذا الخطاب بالرجوع إلى فاعله المعرفي استيضاحا لمجمل الملابسات الاجتماعية التي أحاطت بشخصيته والمقولات الفكرية التي أثرت في تكوينه وهي ما عناها لوسيان جولدمان بالعناصر الشمولية التي تتداخل في تكوين الذات والتي تمثل مساهمة التاريخ في هذا التكوين.

وهكذا يتحدد الإطار السوسيولوجي للخطاب القطبي بشروط ثلاث أولها: البنية المادية التي ساهمت فيه، وثانيها صورة الإنتاج النظري المتعالق مع هذه الشروط والمتماس مع قضاياها، وثالثها تجربة قطب الحياتية التي ساعدت في بلورة خطابه.

كذلك فإن تقييم (سيد قطب) ليس مجاله شعارات بعض الحركات الدينية المتطرفة، ولو أطلقت مقولته هو وأبي الأعلى المودودي حول (الحاكمية

لانهية) والتي لنا فيها رأي مخالف. فأفكار سيد قطب في (شموليتها) لا تملك التأثير الذي يظنه البعض على حركات التطرف الديني الهامشية التي اتخذت بعض الفقرات شعارا لها دون أن تتعمق في النسيج الكلي لفكر سيد قطب وخصائصه السباعية (التوحيد ـ الألوهية ـ الثبات ـ الشمولية ـ التوازن ـ الإيجابية ـ الواقعية)[١٢]. فلسيد قطب (ما ورائية فكرية) تحكم إنتاجه وتصوراته، أي الماورائية بالطريقة التي يطرحها د. سيد دسوقي حسن فيما بحثناه (حول عوالم الغيب الفكرية)، وليس كل ما يرد في سباعية سيد قطب الفكرية مأخوذ به لدى الحركات الإسلامية ولهذا مجال بحث آخر يوضح جانب القصور المنهجي وجانب القوة التأملية في فكر سيد قطب، فسيد قطب هو آخر وأقوى فلاسفة السلفية الجديدة التي وقفت دون حدود المنهجية المعرفية، ونستطيع في هذا المجال الرجوع إلى بعض ما كتبه د. أحمد صلاح الدين الموصلي عن الكيفية التي يرى بها سيد قطب حركية المتغيرات على نحو سلبي[١٣] مما يعزز قولنا بأن قطب هو آخر وأقوى فلاسفة السلفية الجديدة:

«كما يعقد قطب مسألة الطبيعة بتوكيده أن جوهر الإنسان لا يتغير، بالرغم من عدم قوله لنا ما هي طبيعة الإنسان. فمن المؤكد أن الأجيال المختلفة قد طرحت أسئلة متشابهة لمئات من السنين، وهذه إشارة لاهتمام عام لدى الناس وميل طبيعي في الإنسان لفهم بيئته ونفسه. إلا أن هذا لا يعني، على أي حال، إنها جوهر الإنسان بل إنها ظواهر لهذا الجوهر لهذا يبدو أن قطب بحاجة إلى تعريف الجوهر ومن ثم شرح ظواهره».

وفي الحقيقة فإن الكثير من أفكاره مشابهة لأفكار الفلاسفة وعلماء الكلام، فقوله مثلا: إن المفهوم الإسلامي يخدم كمنظم للمجتمع هي مقولة فلسفية وفقهية. فالفلاسفة لا ينفون قيمة المفهوم الإسلامي لكنهم يرون أن قيمته الأساسية هي اجتماعية وسياسية، فهو يخدم كمنظم للمدينة الفاضلة. أما قوله إن

الإنسانية بحاجة إلى منهاج ثابت محدد من أجل تأمين حياة سعيدة فاضلة فهو إحدى بقايا تراث الفلسفة الإغريقي الإسلامي، إلا أن قطب لا يعي أنه حتى بعض الأسئلة التي يطرحها والأجوبة التي يعطيها هي أرسطوطالية في طبيعتها - مثلا، إن الإنسان يمر بمراحل عديدة لا تخرجه عن كونه إنسانا، فيفهم قطب سبب التطور في الطريقة الأرسطوطالية التالية:

إن مادة هذا الكون سواء أكان عبارة عن ذرات أو إشعاعات بسيطة هي ثابتة في جوهرها. وفي طريقة مماثلة، إن الإنسانية ثابتة في جوهرها بالرغم من أنها في تدفق مستمر. أنظر إلى المثال التالي الأرسطوطالي أيضا الذي يعطيه قطب: يمر أي إنسان في مراحل بيولوجية مختلفة، من كونه جنينا إلى الشيخوخة كما يمر في مراحل اجتماعية عديدة، يتقدم ويتأخر حسب قربه أو بعده عن الإنسانية. إلا أن جميع هذه المراحل لا تخرجه عن حقيقته وقدراته المستمدة أساسا من كونه إنسانا.

وكذلك في فقرة أخرى:

«إن رفض قطب للفلسفة وللعلوم، الذي يعتبرهما أساسا غريبين من حيث المنشأ، ليس دليل رفض منهجي فقط بل يتعداه إلى رفض من الناحية الموضوعية وإلى مواده، فيعتبر أنه ليس بإمكان لا الفلسفة ولا العلوم أن تحل محل الدين لأن طبيعة الدين والفلسفة تختلف، فالمفهوم الفلسفي نشأ في الفكر الإنساني ويحاول تفسير الوجود وعلاقة الإنسان به ولكنه تبقى ضمن المعرفة السلبية (أو الباردة على حد تعبيره). ومن الناحية الثانية، فالمفهوم الديني، على وجه العموم، وهو مفهوم نابع أساسا من الضمير ويتفاعل مع المشاعر ويحيط بالحياة، فهو صلة حية بين الإنسان والوجود، وبين الإنسان وخالق الوجود».

إن فكر سيد قطب (سكوني) دون شك، وقد انتهى إلى توظيف عبارات

دينية بشكل خاطئ كالحاكمية الإلهية، ثم أحكم (الشمولية الدينية) على نحو لاهوتي ـ وتوجه ثيوقراطي، فتوجهات سيد قطب موجودة في داخلية منازع الحركات المتطرفة ولكنها ليست موجودة بعينها، أي ليست موصولة بهذه الحركات نتيجة قراءات سيد قطب فنطلق عليها الصفة القطبية، ولكن هذه الحركات تماثل القطبية في توجهاتها نتيجة الروح الصدامية الآخذة بسلوكيتها في إطار الفراغ الأيديولوجي ومصادمته بالمنطق السكوني. فالفرق بين قطب والحركات المتطرفة، أن قطب قد قنن شموليته بتأمل، ورفض منهج الصيرورة والمتغيرات خوفا على المبادئ الأخلاقية والعقلية التي يريدها (ثابتة)، فكان تجربة تعكس (واقع الحال) بأكثر من أنها دليل عمل لحركات الصحوة. وهذا قول يتسع نقاشه وتحليله ولكنا نثبت هنا ضرورة معالجته، فعل تحليلات كثير من الناس ستختلف فيما إذا كان سيد قطب حيا وعلى رأس الحركة الإسلامية يخوض معها مشاكل التحول والمتغيرات في حقبة ما بعد عبد الناصر، فهو رجل لا ينتهي مشروعه بما كتبه، فإذا كان قد رفض قوانين الصيرورة والتحول فإن له في ذاته قدرات الاستجابة للصيرورة والتحول ولو ضد منطقه، غير أن هذا كله لا ينفي المحصلة التاريخية، وهي أن الرجل قد أعدم فلم يعش، وأنه قد ثبت المنطق السكوني، فحرم نفسه بذلك ـ ونتيجة عوامل ذاتية في المقام الأول ـ من فهم القرآن فهما منهجيا ومعرفيا. وكان دون غيره يملك طاقات وطاقات هذا الفهم.

الهوامش

(١) ألبرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة ـ ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩ ـ جامعة اكسفورد ـ ١٩٦٧ ـ صدر فيما بعد مترجما إلى اللغة العربية عن دار (النهار) للنشر ـ بيروت.

(٢) د. ماجد فخري ـ دراسات في الفكر العربي ـ دار النهار ـ بيروت ـ ١٩٧٠.

(٣) د. علي المحافظة ـ الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ـ ١٧٩٨ ـ

١٩١٤ ـ بيروت ـ الأهلية للتوزيع والنشر ـ ١٩٧٥.

(٤) أرنولد توينبي ـ التايمز اللندنية ـ ٢٠ ١٢ ١٩٧٥ ـ محاورات لم تنشر بين توينبي ورووزنتال.

(٥) إسعاد عبد الهادي قنديل ـ الحسين بن منصور الحلاج والحسن بن منصور الحلاج ـ مراجعة د. أمين عبد المجيد بدوي ـ عن كشف المحجوب للهجويري ـ ص ٣٦٢ ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ١٩٨٠ م.

(٦) د. محمد عمارة ـ الطهطاوي ـ الأعمال الكاملة ـ الجزء الأول ـ ص ١١٤ و ١١٥.

(٧) د. محمد عمارة ـ رفاعة الطهطاوي ـ رائد التنوير في العصر الحديث ـ دار الوحدة ـ بيروت ـ ص ١٣٠ وما بعدها.

(٨) د . محمد عمارة ـ الأعمال الكاملة للطهطاوي ـ مصدر سابق ـ ج ٢ ـ ص ٧٣٠.

(٩) محمود أمين العالم ـ الوعي والوعي الزائف ـ جريدة (الخليج) ـ الشارقة ـ ١٨ و ١٩ ديسمبر ١٩٨٤م وكذلك ٢٣ نوفمبر ١٩٨٤ م.

(١٠) وائل الحساوي ـ صحيفة (الوطن) الكويتية ـ تاريخ ٢١ فبراير ١٩٨٦ م.

(١١) د. محمد حافظ دياب ـ المشروع الناصري والخطاب القطبي ـ (سيد قطب ـ دراسة حالة) الانتليجنسيا العربية ـ مصدر سابق ـ ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣ ـ منتدى الفكر العربي ـ عمان / ١٩٨٨ م.

(١٢) د . أحمد صلاح الدين الموصللي ـ الفكر الإسلامي المعاصر ـ دراسات وشخصيات ـ سيد قطب ـ بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين ـ دار خضر للطباعة والنشر ـ بيروت ـ ١٩٩٠م.

(١٣) د. الموصللي ـ المصدر السابق ـ ص ٦٨ و ٧٠.

الفصل الخامس

حقيقة الإسلام والعنف التكفيري

يعتقد البعض أن كل عقيدة (شمولية) تنتهي بالضرورة لتسويغ مشروعية العنف ضد خصومها، لأن الشمولية تعني تملك (الحقيقة المطلقة) سواء كانت هذه الحقيقة دينية أو وضعية.

صحيح أن الإسلام عقيدة شمولية، وصحيح أن القرآن يجسد في منهجيته ومعرفيته الحقيقة المطلقة، ولكن ليس صحيحا أن المفهوم الشمولي للعقيدة الإسلامية يؤدي إلى مخاصمة الآخر وإبادته فيما إذا لم يذعن لمشيئة المذهب الشمولي. فالإسلام يتخذ منهجا له في علاقته مع البشر أجمعين من خلال (خطاب عالمي الاتجاه ـ الناس أجمعين) مؤسس على (وحدة عالمية عضوية). فالوحدة العالمية (محتوى) والخطاب العالمي (اتجاه)، فخطاب الإسلام عالمي ضمن وحدة عالمية بدأ الإسلام بتأسيسها انطلاقا من الأرض المحرمة قبل أربعة عشر قرنا.

ولم يكن الاتجاه العالمي الإسلامي، أي عالميته Internationalism سوى الوجه المقابل لتطور البشر وحضاراتهم باتجاه الوحدة العضوية الحضارية Universalism، منذ احتواء الهيلينية للحضارات الإقليمية في منطقة جنوب وشرق البحر الأبيض المتوسط، ثم اتساع الرومانية إلى أرجاء أرحب. الحضارتان الهيلينية والرومانية كانتا عالمية (وضعية). وجاء الإسلام في المقابل

لتأسيس عالمية (دينية). فالخطاب العالمي الإسلامي هو المقابل للخطاب العالمي الوضعي.

وقد تطور الخطابان ـ الوضعي الحضاري والديني الحضاري ـ من مرحلة الخصوصيات الحضارية والإقليميات المحددة (بابل ـ قوم عاد ـ قوم ثمود ـ قوم مدين ـ إلى قوم بني إسرائيل) إلى الاتساع العالمي الذي يستحوذ على هذه الخصوصيات الحضارية ـ الإقليمية ضمن كل متسع. عالمية الإسلام الدينية في مقابل عالمية الحضارات الوضعية. فمن بعد العالمية الهيلينية والرومانية (الوضعية) جاءت عالمية الإسلام (الدينية) لتستوعب منطقة الوسط من العالم ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا.

ثم جاءت العالمية الأوروبية المعاصرة لتتسع على سطح الكرة الأرضية كلها، وكمثل عالميتها يعود الإسلام عالميا ليستوعب بخطابه المنهجي والمعرفي كافة الحقول الحضارية والثقافية المختلفة والمتنوعة والمتعددة وكافة المناهج المعرفية.

فهناك علاقة تقابلية بين توجهين عالميين يتناوبان الاستحواذ الحضاري على البشرية في مراحل تطورها التاريخي من الخصوصية الإقليمية وإلى الوحدة العضوية العالمية. فمن بعد تحقيق العالمية الهيلينية والرومانية جاءت عالمية الإسلام البديلة. وذلك تبعا لسورة الجمعة التي وضعت تلك العالمية بأنها تأسيس عربي أمي (غير كتابي ـ وليس غير كاتب) ثم التحاق بالشعوب الأمية (غير الكتابية) بالعرب، وهذا ما تم إنجازه على مستوى عالمية الوسط من العالم:

﴿يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم ◌ هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ◌ وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم ◌ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (الجمعة/ ١ ـ ٤).

من بعد عالمية الإسلام الدينية المواجهة للعالمية الوضعية وفي تلك الحدود (الجزئية)، جاءت العالمية الأوروبية المعاصرة بخطابها الوضعي فشملت العالم كله وبعد أن استكمل هذا العالم وحدته العالمية العضوية ثم جاءت «العولمة الأمريكية»، وفي مقابلها يأتي الخطاب الديني العالمي وفي إطار نفس هذه الوحدة العضوية العالمية، فيظهر على الخطاب الوضعي بخطاب الهدى ودين الحق: ﴿يريدون أن يطفؤوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون • هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة / ٣٢ ـ ٣٣).

هذا التناوب التاريخي بين عالميتين وضعيتين : هما الهيلينية والرومانية أولا ثم الأوروبية الشاملة ثانيا في مقابل عالمية الإسلام الأمية أولا ثم الظهور الكلي للدين ثانيا، هو الذي جعلنا نعطي لكتابنا في عام ١٩٧٩ م اسم (العالمية الإسلامية الثانية)، بوصفه مؤلفا يختص بالبحث في الخطاب الإسلامي العالمي في مرحلة الوحدة الحضارية العضوية للعالم وما تتضمنه هذه الوحدة من خصائص حضارية وتراكيب منهجية، وما تتضمنه من رؤى مختلفة تختص بتاريخية المراحل.

قد أسس الإسلام علاقاته العالمية في المرحلة الأولى انطلاقا من مسلمة (التدافع) بين الكيانات الدينية القائمة، والتدافع يعني بقاء الأشكال على أصولها الكتابية (الدينية) مع امتداد عالمية الإسلام في الشعوب غير الكتابية (الأمية) بمنطق سورة الجمعة. وقد استنفذ شكل التدافع أربعة عشر قرنا وانتهى بتمكين إسرائيل مجددا من الأرض المقدسة. ففي ذلك الإطار التاريخي لعالمية الأميين كان التدافع دينيا:

﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير • الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من

ينصره إن الله لقوي عزيز • الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ (الحج/ ٣٩ـ ٤١).

وقد قيد الله ـ سبحانه ـ ذلك (التدافع) بقيم أخلاقية ترتبط بخطابه الإنساني العالمي، فلم يجعله تدافعا (وضعيا) كذاك المتحكم في صراع الحضارات ذات المنحى (البربري)، فجعل أصل التدافع (دفاعا) عن الوطن ﴿أخرجوا من ديارهم بغير حق﴾ ودفاعا عن العقيدة ﴿إلا أن يقولوا ربنا الله﴾، فهو دفاع ناتج عن ظلم وقع، فكان الإذن بالقتال للمدافعة ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾.

أما في إطار عالمية الدين فإن قيم التشريع الإسلامي تتحكم في ضوابط العلاقة بالآخر على نحو إنساني مناقض لنهج الحضارات البربري في إبادتها لشعوب بأسرها أو إجبارها على اعتناق قيم وأفكار القاهرين فوقها، فحوفظ في إطار عالمية الإسلام على (التعدد الديني) وجاءت الآية في نفس (سورة الحج) التي تشير إلى التدافع لتشير إلى هذه التعددية التي يجعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ مرجعها إليه وليس إلى قرار من مكنهم في الأرض: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾ (الحج/ ١٧).

أما الذين مكن الله لهم في الأرض (عالمية الإسلام الأولى) ، فإنهم يدفعون عن أنفسهم كل ظلم بمنطق (التدافع) وضمن ضوابط العلاقات الأخلاقية مع الغير حتى في إطار التدافع. وكل ما خرج عن هذه الضوابط الإسلامية الأخلاقية في تاريخنا ومائل بتصرفاته منطق (التدافع الوضعي) فليس هو من الإسلام في شيء وليس من القرآن في شيء، وهنا مجال بحث واسع يتناول فترة التطبيق الرسولي لعلاقات الإسلام مع الغير، وفترة التطبيق الراشدي ثم التطبيقات التي تلت ذلك، بما في ذلك مسائل (الجزية) ومفهوم (الذمي) وتحديدات مفاهيم دار الحرب ودار السلام.

إن عصرنا الراهن ــ كما ذكرنا ــ هو عصر الدولة «الوطنية» وليس «الثيوقراطية»، وهو عصر آخذ بالتعددية والاحتكام للرأي في نطاق الحرية. وحين بشر الله بظهور «الهدى ودين الحق» فإن البشارة اتجهت الى «المنهج الفكري» ـ الهدى ودين الحق ـ ولم يستخدم الله اظهار «الاسلام» مع ان الهدى ودين الحق يستند الى الاسلام وكونية القرآن فليس من هدى ودين للحق خارج القرآن كما بينا في اسلامية المعرفة.

لم يشر الله لهذا الاظهار رجوعا الى الجهاد وشرعة السيف التي شرحنا إطارها في تشكيل «الأمة الوسط» وإنما جعلها جدالا وحوارا مع كافة المناهج المعرفية والأنساق الحضارية، كما أوضحنا في سورة (التوبة ـ الآيتان ـ ٣٢ / ٣٣ ـ ج ١٠) وفي (الفتح ـ الآية ـ ٢٨) وفي (الصف ـ الآيتان ٨ و ٩).

لم يقل الله ليطفئوا نور الله بغزوهم واسلحتهم وإنما بأفواههم إشارة إلى الفلسفات والأفكار، فالمدافعة هنا بالمنطق والحجة بعد انقضاء مرحلة النبوة والرسالة الخاتمة وشرعة السيف في الأمة الوسط.

والحوار يحتاج إلى حرية ومجتمع مدني إذ أن أولى الضرورات ومن قبل الحوار مع الآخرين تأسيس القواعد المنهجية الجديدة لاعادة فهم الدين نفسه وتحديد خطابه في موازاة مجتمع يأخذ بضوابط المنهجيات المعاصرة. فالمطلوب هو إعادة قراءة التراث وتصحيحه، وإعادة قراءة منهجيات الغرب، وبذلك يكون حوار «الأفواه والألسنة والعقول» لاظهار الهدى ودين الحق.

كان بإمكان الله أن يقول «إظهار الإسلام» ـ ليظهر الإسلام على الدين كله، فالإسلام هو دين الحق. ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ (آل عمران/ ٨٥) . وكذلك: ﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ . (النساء/ ١٢٥). وكذلك : ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت

تكم الإسلام دينا فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾ (المائدة/٣). هذا هو منطق الكتاب إلا أن يريد البعض المزايدة على الكتاب فقد أراد الله التوجه نحو «المنهج ـ الهدى ودين الحق» وليس نحو المسمى وذلك لتجاوز العصبويات الأيديولوجية التي تقود إلى صدام الحضارات وصراع الديانات ومن هنا طرحنا «الرؤية الكونية» و«الجدلية الثلاثية ـ الغيب والانسان والطبيعة» كمرادف فلسفي «لاسلامية المعرفة»، وبينا بذات الوقت ضرورة المرجعية القرآنية ككتاب كوني مطلق معادل لمطلق الانسان وللوجود الكوني وحركته.

فاسلامية المعرفة «مرحلة» يستوثق فيها المسلمون من دينهم «الاسلام» ولكن من بعد إعادة القراءة، ثم تكون مدخلا عالميا للهدى ودين الحق كمنهج كوني. إلا أن يعمد الله لاستبدال هذه الأمة بغيرها كما هدد الأميين العرب حيث تباطأوا عن «النفرة». كما هدد السيد المسيح عيسى بني اسرائيل حين ادعوا أن الله لهم من دون الناس لأنهم أبناء ابراهيم فقال لهم إن الله قادر على أن يخلق من الحجارة أبناء لابراهيم.

فالحوار هو مدخل اسلامية المعرفة وليس الجهاد ،كما أن اسلامية المعرفة لا تدمغ أي مسلم بالتكفير أو التجهيل، بل ولا تدمغ يهودي أو نصراني بذلك، فالله ـ نفسه ـ سبحانه وتعالى عاتب النصارى واليهود على تكفيرهم بعضهم لبعض، مشيرا الى انهم يتلون الكتاب بما يمنع التكفير. ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾ (البقرة/ ١١٣). وليس من دالة قرآنية على منع تكفير النصارى والمسيحيين أكبر من هذه الآية وخصوصا قد قارب الله بين منطق تكفيرهم لبعضهم ومنطق الذين لا يعلمون حيث قالوا مثل قولهم بأنهم ليسوا على شيء

مطلقا. وفي إطار هذه الآية «المحكمة» تتجه الادانة الإلهية لما اخذ من تحريف ودس على أصول التوراة والانجيل، فالادانة للتحريف وليس لأصل الايمان المسيحي واليهودي حيث الكفر «مبالغة» و«غلو». ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير﴾ (المائدة/ ١٧) .

وكذلك: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون • اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾ (التوبة/ ٣٠ ـ ٣١).

فما أتوا به من «كفر» ضاهاه الله بميزان كفر مماثل إشارة إلى الذين قالوا إن الله ـ سبحانه ـ هو ذات المسيح وليس فقط ابنه . فاليهود قد بالغوا في التنزيه، والمسيحيون في التجسيد، في حين أن الله يرد التنزيه المطلق إلى «الذات الإلهية» و«عالم الأمر» إذ (ليس ـ ك ـ مثله شيء). فصفات الشيئية لا تنطبق على ذاته المنزهة. ولم تقل الآية: «ليس مثله شيئا» فيكون شيئا في ذاته ولكن لا مماثل له في شيئيته فأتى / بالكاف / ليس كمثله شيء. ثم استخدم «التشبيه» من عالم الصفات (وهو السميع البصير) وليس التجسيد، فالصفات هنا «مقدسة» ليست كصفات البشر من حيث السمع والابصار ومن ذلك تكليم الله لموسى من وراء حجاب: ﴿فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى/١١). وتكليم موسى : ﴿ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما﴾ (النساء/ ١٦٤). فالتكليم قدسي لا يصدر عن «لسان» وكذلك الخلة في حال إبراهيم فهي قدسية ولا تعني «الحلول» في ذات إبراهيم.

﴿ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا﴾ (النساء/١٢٥).

فالذين يكفرون المسلمين الآن من غلاة الأصوليين والمتطرفين، ويدمغونهم كما يدمغون الحضارة الغربية (المسيحية والعلمانية) بالجاهلية، عليهم أن يعيدوا تدبر القرآن، فالنصارى على شيء من الايمان وما يغالون فيه هو كفر محدد، واليهود على شيء من الايمان وما يغالون فيه هو كفر محدد. والكفر مغالاة وظلمة عقل دامس، والأصوليون المتطرفون لو تدبروا القرآن لأدركوا أن فيهم كفرا وليس في الآخرين، فلا يبقى لهم من الإيمان إلا أنهم على «شيء» منه تماما كحال اليهود والنصارى. وبهذا «الشيء» الذي بقي للأصوليين من الإسلام نهرع إلى محاورتهم إذا جنحوا للمنطق كما نحاور اليهود والنصارى حتى يظهر الله الهدى ودين الحق على الدين كله.

ومع ضرورة التمييز القاطع بين «المشركين» وهم «نجس» وبين المؤمنين من النصارى واليهود الذين هم على «شيء» وإن لم يكن مطلقا. فقد ميز الله تمييزا قاطعا بين المؤمنين من الكتابيين وبين المشركين ، وأدرج في طوائف المؤمنين الصابئة والمجوس: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾ (الحج/ ١٧) . وقدر الله أن يمد رحمته ومغفرته لكل من آمن ولو «على شيء» واستثنى المشركين فقط. ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما﴾ (النساء/ ٤٨) . وكذلك: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا • إن يدعون من دونه إلا إناثا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا﴾ (النساء/ ١١٦ ـ ١١٧).

فلا القرآن ولا الرسول صلى الله عليه وسلم فرض (جزية) على كتابي أو

على ذمي، وإنما فرضت (الجزية) على الكتابي الذي (يرتد) عن دينه ولا يدخل دين الإسلام، أي الذي تخلى عن إيمانه بالله وباليوم الآخر، مما يمثل حالة (الشرك) ، ولهذا تربط الآيتان في سورة (التوبة) ما بين المشركين ، والمرتدين الكتابيين، وتأمر بفرض الجزية على المرتدين الكتابيين وأن تؤخذ منهم بإذلال، ولم تقهرهم الآية للدخول في الإسلام عنوة، مع كل ذلك، تأكيدا لمبدأ ﴿لا إكراه في الدين﴾ : ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم * قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ (التوبة/ ٢٨ ـ ٢٩). وتأكيدا على أخلاقية مبدأ التدافع فقد جعله الله قتالا حصريا بوجه الذين يخرجوننا من أوطاننا، أو يقاتلوننا في ديننا، أو يظاهرون على إخراجنا، وما دون ذلك تكون علاقتنا بغيرنا علاقة (بر وإحسان وقسط): ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين * إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (الممتحنة/ ٨ ـ ٩).

شرعة السيف في جزيرة العرب والأمة الوسط:

قد طبق الرسول والنبي الخاتم «شرعة السيف» في الغزو داخل جزيرة العرب، وقبل عروجه الأخير للملأ الأعلى جهز حملة فتح الأرض المقدسة لاستكمال الدائرة الجغرافية والبشرية «للأمة الوسط» الممتدة ما بين الأرض «المحرمة مكة» والأرض «المقدسة ـ الشام الكبير بما فيها القدس» والأمة الوسط قاعدة جغرافية وديمغرافية للإسلام وليست وسطية فكرية، فالوسطية انتقائية وتلفيقية والإسلام منهج محدد: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا

شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم﴾ (البقرة/ ١٤٣).

فوسطية الأمة بمنطق الآية لتشهد على ما حولها من الناس حيث تتوسطهم موقعا وليس منهجا فكريا انتقائيا، وفي إطار هذه الوسطية الجغرافية تم التحول من قبلة الأرض المقدسة إلى قبلة الأرض الحرام في ١٥ شعبان ٢ هـ الموافق ٢٣ / ٦ / ٦٢٤ م. ولو لم يتم هذا التحول لفرضت شرعة السيف في القدس وما حولها. وتم الربط بين شهادة العرب على الناس بشهادة الرسول على العرب أنفسهم فأين هي الوسطية «الفكرية» في كل هذا؟!

وقد ارتبط تحقيق القاعدة الإسلامية كاملة في جزيرة العرب بخصائص الحقبة النبوية الشريفة التي استندت إلى «النصرة الإلهية» و«التدخل الإلهي» وليس مجرد الطاقة الذاتية للمسلمين : ﴿إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم * انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (التوبة/ ٤٠ ـ ٤١).

وهذا ما حدث حين تنزل الملائكة في بدر: ﴿إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين * وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم * إذ يغشيكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام * إذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا سألقي في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا

منهم كل بنان * ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق الله ورسوله فإن الله شديد العقاب﴾ (الأنفال/ ٩ ـ ١٣). وكذلك ما حدث في الخندق: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا وجنودا لم تروها وكان الله بما تعملون بصيرا﴾ (الأحزاب/ ٩).

فالجهاد يرتبط لزوما بالتدخل الإلهي وخصائص الحقبة النبوية الشريفة وتحقيق الأمة الوسط وهذا ما أنجز في عهد الرسول بإنفاذ جيش «زيد بن حارثة» في العام الهجري الثامن، مع الامتداد الذي أمر به في حياته إلى الأرض المقدسة (موضع إسرائه) وما حولها حيث جهز جيش «أسامة بن زيد» عام ١١ هجرية (٦٣٢ / ٦٣٣م) وأمره بالتوجه إلى «البلقاء، وأذرعات ومؤته، ثم أنفذ أبو بكر البعثة واستكمل عمر بن الخطاب فتح القدس في «١٥ هـ» الموافق ٦٣٦ ـ ٦٣٧ م. وكذلك العراق وسوريا فاكتملت «الأمة الوسط» وانتهى الجهاد إلا دفاعا عن النفس.

ما بعد الرسول ليس جهادا ولكن تدافعا وتوسعا:

كل ما بعد الرسول من فتح لا يعتبر جهادا لأنه يخرج عن دائرة «الأمة الوسط» ما بين «الأرض المحرمة» و«الأرض المقدسة» وما حولهما: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون * لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون * ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ (آل عمران/ ١١٠ ـ ١١٢).

فالربط هنا واضح بين الأرض المحرمة حيث يكون الخروج والى الأرض المقدسة حيث اليهود من أهل الكتاب وبذلك تكتمل دائرة الأمة الوسط حيث يكون الجهاد ارتباطا بالنصرة الإلهية ضمن خصائص الحقبة النبوية الشريفة (٥٣).

ما عدا ذلك من توسع إسلامي فيقع تحت طائلة نصين:

الأول: وهو التحاق الشعوب «غير الكتابية ـ الأمية» بالأميين العرب الذين أسلموا. ﴿يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم * هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين * وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾ (الجمعة/ ١ ـ ٣). وهناك فرق بين «الأمية» بمعنى «اللاكتابي» أي غير اليهودي والمسيحي، وبين غير الكاتب وهو أمر أوضحناه مع إثبات أن الرسول كان أميا لم يقرأ غير القرآن كتابا سماويا، وكان لا يخط بيمينه أيضا: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت/ ٤٨).

«والالتحاق» هو «استقطاب» بوسائل شتى إما بالتوسع كفتح عمرو بن العاص لمصر عام ١٨ هـ الموافق (٦٣٩ ـ ٦٤٠ م) مع تردد عمر بن الخطاب، وانسياح المسلمين قبل ذلك في بلاد الفرس عام ١٦ و١٧ هـ الموافق ٦٣٧ ـ ٦٣٨ م بناء على ضغط القبائل العربية والحاح «الاحنف بن قيس».

فالتحاق الشعوب «الأمية» خارج دائرة الامة الوسط التي أوجب فيها الجهاد هو توسع وتداخل وتدامج بوسائل شتى فيها غزو عسكري، وفيها تفاعل حضاري كإسلام التتار والمغول بعد غزوهم ودخولهم دائرة الأمة الوسط.

ولم تنص آية الالتحاق على أسلمة اليهود ولا النصارى من أهل الكتاب في الأرض المقدسة فمرتكز الأمة الوسط هو جزيرة العرب تعيينا والقدس والشام وما حولهما «امتداداً» بحكم تغيير القبلة. وحصرت مسؤولية الذكر بهم وليس مجرد الإسلام والإيمان، ولذلك حباهم الله بما حباهم به ماضيا وحاضرا وهم غافلون، إذ يظنون ما لديهم مجرد صدفة جيولوجية! أو بما يماثل عطاء الله للدول النفطية الأخرى. ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾ (الزخرف/٤٤).

أما التعيين القطعي فقد جاءت به الآية: ﴿هذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون﴾ (الأنعام/ ٩٢). لهذا لم تتم الأسلمة القسرية في الامتداد المقدس كما تمت في جزيرة العرب بالدعوة وشرعة السيف حيث «لا يجتمع في جزيرة العرب دينان».

وبقي الأمر ـ كما حدده القرآن ـ التحاقا وليس بالضرورة الحاقا قسريا وكذلك دفاعا وتدافعا، دينيا ووطنيا ولكن في حال الإعتداء على المسلمين وأولئك الذين خرجوا كخير أمة باتجاه الأرض المقدسة وما حولها: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير ◦ الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ (الحج/ ٣٩ ـ ٤٠).

التدافع «العربي ـ الإسرائيلي» «الإسلامي ـ اليهودي»:

ويتجلى هذا «التدافع» في أوضح صورة في الصراع (العربي / الإسلامي ـ الإسرائيلي اليهودي) ويندرج المسيحيون العرب في هذه المواجهة ضد إسرائيل دينيا كما وطنيا وقوميا فالتلمود لا يعطي سانحة مصالحة مع المسيحيين خلافا لتوجهات المسيحية الصهيونية، وهذا التدافع هو صراع ناشئ منذ أربعة عشر قرنا قبل الميلاد حين أمر الله الإسرائيليين بدخول الأرض المقدسة، ثم اتخذ مسارا آخر حين أجلى اليهود من المدينة المنورة والتي تعتبر امتدادا للأرض المقدسة قبل أربعة عشر قرنا من عودتهم الراهنة فاتجهوا نحو الأرض المقدسة والديار الشامية والشتات في الأرض: ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم ◦ هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من

حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار * ولولا أن كتب الله عليهم الجلاء لعذبهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب النار * ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاق الله فإن الله شديد العقاب * ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين * وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير﴾ (الحشر/ ١ ـ ٦). فإجلاؤهم من المدينة كان بنصرة إلهية ضمن خصائص الحقبة الرسولية الجهادية. ثم عادوا بعد أربعة عشر قرنا تحقيقا لنبوءة القرآن بأنهم بعد طردهم سيعودون.﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير * وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلا * ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبدا شكورا * وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا * فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا * ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا * إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا * عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا﴾ (الإسراء/ ١ ـ ٨).

فعودة إسرائيل وإعلانهم دولتهم في عام ١٩٤٨ هي تحقيق لنبوءة الوعد الثاني «وعد الآخرة» بعد شتاتهم في الأرض حيث جاء الله بهم «لفيفا» في «موجات» هجرة متتابعة إلى الأرض المقدسة «وأمدهم ـ والمدد دائما من الخارج بأموال وبنين وجعلهم أكثر نفيرا، أي تركيزا بما لديهم من تفوق علمي وتخطيط واستغلال للفعاليات خلافا للعرب من حولهم ﴿وجعلناكم أكثر نفيرا﴾.

غير أن هذا الوعد الإلهي لا يمنحهم «قوة التمكين» في الأرض المقدسة فأمنهم واستقرارهم رهين بالتعايش السلمي والتفاعل الإيجابي مع سكان «الأرض المقدسة» و«ما حولها» ولهذا حذرهم الله: ﴿إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا﴾ (الإسراء/ ٧). ولأنهم لم يحسنوا ويرتهنوا لشروط التعايش السلمي والتفاعل الإيجابي وأساؤا، قضى الله بمواجهتهم ﴿وإن أسأتم فلها﴾ فكانت العمليات الاستشهادية تأكيدا لمنطق «التدافع» فهي عمليات «مبررة شرعيا» بموجب هذا النص القرآني وكل افتاء دون ذلك مخالف لنصوص القرآن.

فالاسرائيليون يعمدون لإخراج أهل الأرض المقدسة من ديارهم وقد أذن الله للذين يقاتلون ويخرجون من ديارهم بالقتال تدافعا وفتوى المصالحة استنادا إلى آية الجنوح للسلم فتوى تفتقر إلى التدقيق في دلالات اللغة. ﴿ولا يحسبن الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون * وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون * وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾ (الأنفال/ ٥٩ ـ ٦١).

فالجنوح من الجانحات ويراد بها السقوط إضطرارا بعد كسر الجناح وجنح الطير يجنح جنوحا إذا كسر من جناحيه ثم أقبل كالواقع اللاجئ إلى موضع، فللجنوح «إضطراري» ولم يعمد الاسرائيليون لأية مسالمة، فلم يجنحوا للسلم بحيث تكون هذه الآية مدخلا للسلام معهم.

بل إن لمصالحتهم ـ فيما إذا أرادوا الاحسان بأنفسهم ولأنفسهم ـ شروطا قرآنية أولها «حق العودة» واحترام قدسية كل ما يخص المسلمين ودينهم من مساجد كقدسية المسجد الأقصى، وما عدا ذلك فالله ينهي عن المصالحة: ﴿لا

ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين • إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (الممتحنة/ ٨ ـ ٩).

كما أن التذرع بصلح الحديبية (أواخر ذي القعدة ـ ٦ هـ الموافق ٦٢٧ / ٦٢٨ م) كدليل على «براجماتية» الرسول وأخذه بموجبات «الواقع» فيه جهل كبير بالخلفيات القرآنية، فالحديبية تقع ضمن دائرة «الأرض الحرام» التي يحرم فيها القتال إلا إذا تم الإعتداء على المسلمين: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين • واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين • فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم • وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين • الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (البقرة/ ١٩٠ ـ ١٩٤). وقد لجأ مشركوا قريش للتفاوض وليس القتال، وقد بايع المسلمون الرسول على القتال دفاعا عن أنفسهم إذا اعتدى عليهم «بيعة الرضوان» (أواخر ذي القعدة عام ٦ هـ الموافق ٦٢٧ ـ ٦٢٨م). والرسول ليس بحاجة لأن يكون براجماتيا ولو لم تتكافأ القوى القتالية البشرية كيوم «بدر ـ ١٧ رمضان ـ عام ٢ هـ الموافق ٦٢٣/٦٢٤ م) وكيوم الخندق ـ عام ٥ هـ ـ الموافق ٦٢٦ / ٦٢٧ م)، فالنصر الإلهي معقود له بجنود لا نراها (راجع ما أوردناه في سورة التوبة/ ٤٠). أما الهزيمة في «أحد ـ ٣ هـ ـ الموافق ٦٢٤ / ٦٢٥ م) فلها موجبات أخرى فصلها الله وذلك حين اعتز المسلمون بكثرتهم وظنوا النصر راجعا إلى قدراتهم الذاتية: ﴿لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن

عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين • ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين • ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم﴾ (التوبة/ ٢٥ ـ ٢٧).

وقد استرد الله لدينه فاستتاب من يريد وهو أبرز رموز الشرك في تلك المعركة «خالد بن الوليد».إذن ، ففي ما بعد «الجهاد» وشرعة السيف المرتبطة بخصائص الحقبة النبوية والتدخل الإلهي لتمكين «الأمة الوسط» و«المسؤولة عن الذكر» و«الخروج» ضمن دائرتي ما بين المسجد «الحرام» والمسجد «الأقصى» وما حولهما (الشام الكبير والعراق واليمن) يقع ما تبقى من الأرجاء ضمن مفهوم التحاق «الأميين»وليس (الكتابيين من يهود ونصارى» (راجع مطلع سورة الجمعة) فلا يسمى فتح مصر أو المغرب العربي أو إيران أو الأصقاع الأخرى جهادا، إنما «إلحاقا وتوسعا».

كذلك كرس مطلع سورة الجمعة الإبقاء على «التعددية الدينية» حين قصرت الإلحاق إسلاميا على الأميين من الشعوب غير الكتابية الأخرى و«آخرين منهم» أي من الأميين ، واستثنت اليهود والنصارى. ﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين﴾ (البقرة/ ١٤٥). وجعل الله ذلك من «مشيئته» في اختلاف وتعدد الأديان: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين • إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ (هود/ ١١٨ ـ ١١٩).

ذلك بمنطق «المشيئة» الإلهية التي تتموضع على ما يقرره الناس لأنفسهم من اختلاف، وليس ما يقرره الله لهم بمنطق «الإرادة» و«الأمر». فالاختلاف ليس مصدره الله ولكن مصدره البشر أنفسهم. ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين

مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ (البقرة/ ٢١٣). وفي إطار هذه التعددية الدينية لم يلجأ المسلمون لأسلمة من يعاشرونهم في موقع الأمة الوسط فيما كتبه جورج قرم:

«لقد كانت الدولة الإسلامية بلا ريب دولة دينية، وكان طابعها الديني عميقا وجوهريا بقدر ما كان طابع الإمبراطورية البيزنطية، التي انتزعت منها القسم الأكبر من المشرق وأفريقيا الشمالية، وطابع الإمبراطورية الساسانية التي قضت عليها قضاء مبرما. وكان الإسلام ركيزتها الأساسية، والإيمان بالقرآن ورسول الله الوثاق المتين الذي يشد أعضاءها بعضهم إلى بعض. ولكن لأول مرة في التاريخ أمكن لدين موحد، حصري النزعة وميال هو الآخر إلى الهيمنة، أن يجد الصيغة شبه السحرية التي تحث السادة الجدد على التمسك بحبل المبدأ العظيم القائل بأن ﴿لا إكراه في الدين﴾، وعلى الاعتراف لغير معتنقيه بحقهم في الوجود كطوائف لها ملء الحرية في ممارسة معتقداتها وشعائرها العبادية وحياتها الجماعية. «وقد استطاع جورج قرم أن يرسم، بكل ألوانها ولونيتها، صورة خصائص النظام الطائفي الذي عاش اليهود والمسيحيون في ظله في عهد الإسلام. وهذا بحد ذاته اعتراف بأن التعددية الإسلامية من طبيعة سوسيولوجية وقانونية مغايرة للتعددية القسرية، المستوحاة من اللاهوت، التي وسمت جوانبها القاتمة بميسمها أوروبا القروسطية.»

لماذا استمرارية التدافع العربي / الإسرائيلي؟

قد يرى الوضعيون ودارسو الاستراتيجية المعاصرة أن الأمر هو صراع «قومي» أو «ديني» بين العرب وإسرائيل، العرب يرتكزون إلى «حقوقهم» القومية «وميراث الفتح الديني» للأراضي المقدسة، والإسرائيليون يستندون إلى

«موروثهم الديني والتاريخي» بداية من خروجهم من مصر ودخولهم عنوة الأرض المقدسة قبل خمسة وثلاثين قرنا (خروجهم من مصر في القرن الرابع عشر قبل الميلاد ثم دخولهم الأرض المقدسة بأمر إلهي وكانوا يمانعون: ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين * قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون﴾ المائدة (٢١ ـ ٢٢). ثم نشوء مملكة سليمان وداود في القدس في الفترة من (١٠٠٠ وإلى ٩٢٢ ق م). ثم انفصال القبائل الشمالية عنها وتكوينها مملكة (اسرائيل / السامرة) والتي تعرضت للاجتياح الآشوري عام ٧٢١ ق م وتم سبي وأسر (٢٧٢٩٠) اسرائيلي رحلوا إلى بابل، ثم الاستيلاء الآشوري على القدس ثلاث مرات (٥٩٧ و٥٨٧ و٥٨٢) وتبع الاستيلاء الإجلاء إلى أن أعيدوا من بابل عام ٥٣٩ ق م بأمر من (قورش) مؤسس الإمبراطورية الفارسية الاخمينية والتي حلت محل الإمبراطورية الآشورية منذ ٥٥٠ ق م.

والتساؤل: لماذا قضى الله بالعودة والتدافع؟

الإجابة هنا من أساسيات منهجية القرآن المعرفية في قراءة التاريخ خلافا لمن ادعوا «أسلمة علم التاريخ» فقد قضى الله بأن تكون منطقة الأمة الوسط ما بين البيت الحرام وما حوله والمسجد الأقصى وما حوله مجال «تدافع» بين شعبين (اصطفاهما) الله فكما اصطفى «مكة» كبيت حرام اصطفى القدس كمسجد مقدس وأرض مقدسة واصطفى الإسرائيليين.﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين﴾ (البقرة/ ٤٧). وكذلك اصطفى العرب .﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ (آل عمران/ ١١٠) .

الاصطفاء والعرقية:

إن الاصطفاء لجنس معين في المفهوم المعاصر هو نزعة «عرقية شوفينية: من مماثلات الادعاء بتفوق العرق الآري الذي تأسست عليه النازية، أما قدسية واصطفاء المكان فيدرجها كثير من الناس في «الدعاوى اللاهوتية» وكثيرا ما يؤكد الإسرائيليون الآن على هذا الاصطفاء، بل إنه لولاهم لما خلق الله باقي البشر بأشكال آدمية فالأصل في تركيبة البشر من غير الإسرائيليين أنهم» بهائم : حولهم الله إلى أشكال آدمية لخدمة الإسرائيليين وليسهل على الاسرائيليين مخاطبتهم والتعامل معهم.

مفهوم الاصطفاء الإلهي للمكان والجنس يختلف جذريا عن مفهوم الاصطفاء البشري وبما يماثل الاختلاف الذي أوضحناه بين عبودية الإنسان لله وعبودية العبد البشري لمالكه في سورة (النحل) فالاصطفاء الإلهي مسؤولية مرتبطة بالتواصل مع الذكر الإلهي والتسامي الديني والأخلاقي ، فالاصطفاء هو من أجل تشكيل «قاعدة إنسانية» وليس فئة عنصرية مستعلية، قاعدة مهمتها خلاص الإنسان في الأرض وإشاعة الحكمة الإلهية وقيمها، فكل أداء وفعل يحتاج إلى «قاعدة اجتماعية بشرية» سياسية كانت في شكل أحزاب أو فئوية كانت في شكل النقابات، وهذه كلها تنشأ وتقوم بمثل «وضعية» في نهجها الغالب ،أما الاصطفاء الإلهي فمثلة رسالية دينية متسامية.

فالاصطفاء الإلهي مشروط بالتسامي والوعي، حتى يحمل الإسرائيليون التوراة على حقيقتها وكذلك يحمل المسلمون القرآن على حقيقته، فإذا زيفوا وابتعدوا واستسلموا لأساطيرهم وخرافاتهم ماثل الله علاقتهم بالكتاب كعلاقة الحمار الذي يحمل أسفارا على ظهره ولا يعرف ما هو مكتوب فيها. وقد أكد الله على أن الإسرائيليين يحملون التوراة كحمل الحمار للأسفار. ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين

كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ (الجمعة/٥).

وبما أن الآية تقع في مطلع سورة الجمعة التي وجه فيها الخطاب للأميين (العرب) الذين بعث الله فيهم رسولا منهم فإن الترابط العضوي للآيات يشكل تحذيرا للمسلمين أنفسهم من أن تكون علاقتهم بالقرآن كعلاقة الإسرائيليين بالتوراة.

نتيجة انحراف كل من المسلمين واليهود عن كتابيهما (القرآن والتوراة)، جعل الله ما بينهما «تدافعا» حتى يعود كل منهما إلى مرجعيته الإلهية كما هي في حقيقتها لأن الله اتخذ منهما قاعدتين بشريتين لارساء كلمته في الارض.

واتخاذ الله لقاعدتين بشريتين وليس قاعدة بشرية واحدة ـ كما كان يأمل الإسرائيليون ـ هو للحد من استشعار أي من القاعدتين. إن التفويض الإلهي مناط بها تحديدا لمميزات ذاتية فيها، فالتفويض لا يكون إلا عبر الالتزام بالنهج الإلهي نفسه. ثم جعل «التدافع» بين القاعدتين في حال انحرافهما. وكل منهما يتطلع إلى وعد الله له غير أن ذلك لا يتم إلا بشروط العودة إلى المنهج الإلهي.

لهذا فإن هذا الصراع العربي الإسرائيلي لا يؤرخ له بقيام إسرائيل في عام ١٩٤٨ ولا بوعد بلفور عام ١٩١٦ ولا بمؤتمر بازل عام ١٨٩٧. إنه تدافع بادئ منذ اربعة عشر قرنا خلت وتمتد خلفيته إلى خمسة وثلاثين قرنا خلت. وهناك مكامن فيه لم تظهر بعد حتى يتحقق الوعد الثاني في: ﴿ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا • إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا • عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا﴾ (الإسراء/ ٦ ـ ٨).

ومن بعد تلك الجولة النهائية في الدنيا (وعد الآخرة ـ الثانية) حيث التدافع، فالآخرة بعد الدنيا لا تدافع فيها ـ والوعد الثاني هو بعد نهاية الوعد الأول حيث كان

جلاؤهم عن المدينة في مقدمة سورة الحشر. وليس سبيهم لبابل «الوثنية» سنة ٧٢١ ق.م على يد الآشوريين، حيث لم يكونوا عبادا لله والقرآن يقول «عبادا لنا».

حينها لا تكون الغلبة العربية الاسلامية غلبة «قومية» ولكن ارتباطا بمنطق مسؤولية الاصطفاء والارتباط بمنهج الكتاب الكوني، باتجاه التفاعل مع كل الانساق الحضارية والديانات المختلفة والمناهج المعرفية لاستيعابها وتجاوزها باتجاه «الهدى ودين الحق». وقد محور الله هذا الخلاص الانساني بدلالة «الهدى ودين الحق» في السور الثلاث التي ضمنها النبوءة في (التوبة) و(الفتح) و(الصف): ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون ۝ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة/ ٣٢ ـ ٣٣).

وكذلك: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح/ ٢٨).

وكذلك: ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ۝ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (الصف/ ٨ ـ ٩).

فالتدافع لا ينتهي بنصرة العرب والمسلمين على ما هم عليه اليوم، ولكن بعد متغيرات جذرية في مفاهيمهم ليحملوا القرآن على نحو منهجي معرفي جديد، وبعد أن يفرض عليهم «الضغط» الإسرائيلي وبعد أن تفرض عليهم «هيمنة» العولمة الأمريكية ما يجعلهم يغيرون ما بأنفسهم.

قد طبعت منظمة الجهاد الإسلامي بحياة الشهيد (فتحي الشقاقي) كتابي «العالمية الإسلامية الثانية» داخل الأرض المحتلة، غير أن العديد من أعضاء منظمة الجهاد قد ركزوا على الصفحات الخاصة «بالتدافع» وليس على «المنهج المعرفي».

ويظل الإنذار الإلهي الأخير قائما: ﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير﴾ (التوبة/ ٣٩). وكذلك ﴿ها أنتم هؤلاء تدعون لتنفقوا في سبيل الله فمنكم من يبخل ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم﴾ (محمد/ ٣٨).

ويرتبط تحول الله إلى من يحبهم بسلب النعم وبسلب ما أعطى لمن كانوا ممن عهد إليهم بالكتاب وحملهم مسؤولية الذكر، فحملوه كالحمار يحمل أسفارا.

قد من الله علينا بأعظم دين، وأعظم خطاب، وأعظم نبي في تاريخ البشرية، ولكن أكثر الناس لا يعلمون، ذلك حين منهجوا لشمولية الإسلام بمنطق العصبوية الوضعية، وزيفوا حقيقة (التدافع) والعلاقة مع الآخر، وفرضوا جزية على الكتابيين، خلافا لتشريعات الله وتطبيقات الرسول صلى الله عليه وسلم، وجعلوا الدين (إكراها) بتجهيل المجتمع وتكفيره، ونسوا البر والقسط بحق من هم بيننا فأحرقنا كنائسهم باسم الإسلام، والإسلام من ذلك بريء. واستخدمنا مفهوم (الذمة) في غير موضعه. وتناسينا (عالمية الرسالة) فقسمنا العالم بين دار للحرب ودار للسلم، وأمعنا في العصبوية الحضارية الذاتية، فجعلنا الشرق يخاصم الغرب، وما أسس الرسول صلى الله عليه وسلم عالمية الإسلام إلا ليقضي على مفاهيم الصراع الثنائي بين الشرق والغرب، فإذا واجهتنا الحضارة الغربية بصليبيتها وأطماعها التوسعية وأفكارها الوضعية فإننا لا نخاصمها لذاتها، وإنما نخاصم فيها ما تحمله، فمهمتنا العالمية تجاه الحضارة الغربية أن نطهرها من محمولاتها اللاهوتية والوضعية ونسقها الحضاري الصراعي لا أن نصارعها بخصوصية ذاتية عصبوية. شرق ضد غرب، وشمولية منغلقة ضد شمولية منغلقة، فشمولية الإسلام هي الشمولية المنفتحة على كافة الحضارات البشرية وعلى كافة مناهج المعرفة بحكم عالميتها. فللحضارة الغربية ولكل حضارات العالم

نصيب في الإسلام لم يصلهم بعد، لأننا لم نخاطبهم (من داخلهم) الفكري والحضاري، ونكتفي باستدعائهم إلى حيث نقف نحن، فكأننا (المركز) وهم الهامش، والعالمية الإسلامية تتسع بشموليتها للجميع، فإذا دافعنا الغرب بمنطقه (الوضعي) فيجب أن ندافعه بمنطقنا (الديني)، منطق الشمولية المنفتحة، المستوعبة لما لدى الغير والمتجاوزة لما لدى الغير إيجابيا بذات الوقت. فمهمتنا أن (نصمد ذاتيا) ونحن نتلقى الضربات من الغرب والشرق ، وحتى من أنفسنا (كغزوا العراق لايران والكويت) وأن نبين بذات الوقت، وللضاربين، خطأ ما يفعلونه ومصدر الخطأ في نسقهم الفكري ولاهوتهم ونسقهم الحضاري. وهذا هو معنى شموليتنا، وفي هذا الإطار يأتي الظهور الديني العالمي الحقيقي.

خطاب الإسلام في العالمية الثانية الشاملة:

في عالميته الثانية، والمقابلة للعالمية الراهنة، باتساعها وتداخلها مع كافة الشعوب في الكرة الأرضية قاطبة، وضمن منظورات الظهور الكلي للدين في سور (التوبة والفتح والصف) يشير الله ـ سبحانه ـ إلى خصائص الخطاب الإسلامي بوصفه خطابا يقوم على (المنهج المعرفي)، وعلى (التدافع العقلي)، وهذا ما يستمد من صياغة الآيات الدالة على هذه المرحلة العالمية الموحدة للبشرية عضويا، أي المرحلة العالمية الشاملة: **﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون * هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾** (التوبة/ ٣٢ ـ ٣٣).

وكذلك: **﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾** (الفتح/ ٢٨).

وكذلك: **﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون * هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾** (الصف/ ٨ ـ ٩).

إن كافة المفردات المستخدمة إلهيا في هذه الآيات المتعلقة بشمولية الإسلام للعالم كله في مقابل العالمية الوضعية الراهنة إنما تقتصر على: (نور ـ هدى ـ دين حق). ولا تتضمن الإشارة في السور الثلاث المسمى الديني لهذا (النور والهدى والحق)، علما بأن الدين عند الله الإسلام تحديدا وتعيينا، وعلما بأن من يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه. فلماذا لم يأت الله ـ سبحانه ـ بذكر الاسم (الإسلام) وصرف الأفهام إلى (المضمون) ـ (نور ـ هدى ـ دين حق)؟

إن الإجابة كامنة في الآيات نفسها، فالله يجعل التدافع مع (أفواههم) ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم﴾ (التوبة/ ٣٢). وكذلك: ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم﴾ (الصف/ ٨٥). والأفواه مكان اللسان والكلام، أي المجادلة والمساجلة، بالمنطق، عبر مختلف الفلسفات الوضعية ودلالاتها المنهجية والمعرفية.

فمع تثبيت الله ـ سبحانه ـ للإسلام كمسمى للهدى، فإنه ـ سبحانه ـ وبالغ حكمته وعلمه ـ إنما يصرفنا للمضمون وليس للإسلام الحامل للمضمون، حتى لا يلتبس طرح الإسلام في واعية الغير (الآخر غير المسلم، المسيحي أو اليهودي أو البوذي أو غيره)، بأننا ندعوه إلى مركزيتنا، إلى ما يخصنا، فتسود صراعية الانتماء الذاتي للدين عوضا عن فهم المضمون، فحين نخاطب المسيحي ليسلم، فإنه وبمنطق التفاضل الصراعي يعرض علينا مسيحيته في المقابل. فوجه الله ـ سبحانه ـ إلى المضمون، إلى المساجلات المنهجية، لسان القرآن ولسانهم الوضعي (بأفواههم). ولسان القرآن منهجه ومضمونه (الهدى ـ النور ـ دين الحق). فيتحول الإسلام إلى (فلسفة عالمية) تتخذ طريقها لنقد اللاهوت الأرضي، في أشكاله الوضعية المختلفة، مادية أو انتقائية، ومع نقد المفاهيم اللاهوتية نفسها والتي تجعل الدين استلابا للإنسان والطبيعة معا، وتناقض معنى الألوهية المنزهة بالتجسيد وبالحلول أو بالثنائية. فمنهج القرآن يتسع ليربط ما بين الغيب والإنسان والطبيعة بمعرفية علمية دقيقة ومتسامية.

إذن فعالمية الإسلام الشمولية إنما تتم في إطار تدافع عقلي وبمنهج معرفي كبديل للوضعية العالمية، وهذا يعني استيعاب كافة الحضارات بمعرفة أنساقها، واستيعاب كافة مناهج المعرفة بإدراك دلالاتها، ثم تجاوزها إيجابيا باتجاه الهدى ودين الحق.

إنها عالمية ضمن ضوابط القرآن، وامتدادا لخاتم النبيين، فهي ليست (رسالة ثانية) وإنما هي امتداد للرسالة الخاتمة في زمان ومكان متغيرين، بحكم الصيرورة التاريخية والاجتماعية والفكرية والحضارية. وهي عالمية (إسلامية) موروثة وممتدة عن خاتم الرسل والنبيين ـ صلى الله عليه وسلم ـ فلا تتميز عن الإسلام وجماعة المسلمين بكيان ذاتي، فهي منهم وإليهم. ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير * ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير﴾ (فاطر/ ٣١ ـ ٣٢).

قد سادت الحركات الدينية موجة من (التعسف) في العلاقة مع الأمة الإسلامية، ومع الغير المسلم داخلها، أي في الإطار الوطني والقومي، واستدعوا من موروث المجتمع الإسلامي التاريخي ما ليس من القرآن ولا من سنة خاتم النبيين ـ صلى الله عليه وسلم ـ فساد العنف ـ واستحوذ المنطق السكوني على عقول بعض الناس بمعزل عن منهجية القرآن المعرفية، وتعاملوا مع (شمولية) القرآن بذات المنطق الوضعي الاصطراعي للشمولية، وأنبتت كل (حركة) نفسها كإطار (مجسد للخلاص) تتحقق في داخلها فقط (كلمات الله وإرادته) فهي وحدها تجسد منحول الحديث عن «فرقة ناجية». فبثت الانقسامات في داخل صفوف الأمة الإسلامية، مستندة إلى تفسير جاهل وغرضي لكلمات الله المنزهة فيما يختص بمشروعية قيام (فئة) من المؤمنين بأمر الدعوة إلى الدين. فالله ـ سبحانه وتعالى ـ لا يحض على (التميز) إلا ضمن (ارتباط) متداخل مع الأمة

جمعاء، إذ يبدأ الله ـ سبحانه ـ خطابه بالتأكيد على (الاعتصام الجمعي) بحبل الله، ثم ينتهي خطابه ـ سبحانه ـ بالتأكيد على (منع التفرق)، وبين هذين المبدأين الضابطين بصرامة، وبحيث لا تختل وحدة المسلمين، يأتي أمره ـ سبحانه ـ بإنشاء وفرز الفئة الداعية إلى الإصلاح:

﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون • ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون • ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾ (آل عمران/ ١٠٣ ـ ١٠٥).

فكل تنظيم إسلامي يدعي أن مشروعية قيامه راجعة إلى الآية (١٠٤) فيجب أن يضبط فكره وممارساته بالآية السابقة (١٠٣) والآية اللاحقة (١٠٥).

فلا يدعي أنه (ممثل) المسلمين، و(يجسد الإسلام)، دون أن يكتسب هذه المشروعية التي تقرها الآية (١٠٤) بالتداخل مع (كل) المسلمين، واحترام آرائهم وعدم (تجهيلهم) وعدم (تكفيرهم). فالإسلام قد استوعب كل مخالفيه فكيف لا تتسع صدور أبنائه لآبائهم وإخوانهم وأخواتهم.. ضل ما يفترون.. فشمولية الإسلام ليست منغلقة، وليس من فئة (وصية). وخارج هذا الضبط القرآني المنهجي لدور (الفئة الطليعية) يكون الأمر مجرد (ادعاء) باسم الدين، وبهدف (الولاية = السلطة) في الأرض، ثم لا تكون العاقبة إلا (إهلاك الحرث والنسل) والله لا يحب الفساد: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام • وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد • وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد • ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله

رءوف بالعباد • يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين • فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾ (البقرة/ ٢٠٤ ـ ٢٠٩).

ولكن من أين وردت إلينا هذه الإسقاطات المتعسفة في فهم شمولية الدين وتبرير العنف وتسلط الجماعات، ومسبات (الجاهلية) ، ودعاوي (التكفير).

إن هذا كله ليس من طبيعة ديننا ولا من خصائصه، وإنما هو من (الإرث اليهودي) المستبطن لعقولنا دون أن ندري، حتى ليكاد البعض من علماء اليهود ـ وقد فعل ـ أن يرمينا بدائه ونحن منه براء. وهذا ما يطرحه كثيرون ، منهم ـ واتخذه هنا نموذجا ـ (إجناز ميبوم).

النزعة التكفيرية مبدأ يهودي:

فيما طرح إجناز ميبوم[١] «شيلوك بطل الشريعة التراجيدي» أراد هذا الأستاذ اليهودي تحليل شخصية شيلوك اليهودي في رواية «تاجر البندقية» لشكسبير كنموذج للصراع ما بين العدالة / الرحمة أو ما بين الشريعة / الحب وانتهى «ميبوم» إلى نتيجة أن شخصية شيلوك الملتزمة بالقانون والصارمة في تطبيق الشريعة إنما هي في الواقع «شخصية إسلامية» وليست يهودية ومع تأكيد الكاتب على أن العقيدة الإسلامية قائمة على الرحمة إلا أن المسلم يلتزم بمفهوم الرحمة كما تحدده «الشريعة» والقوانين الصارمة وليس العقيدة.

المعروف أن الأساتذة اليهود كميبوم وروزنتال وغيرهما يسيطرون على معظم كراسي العمادة أو الأستاذية في كليات الدراسات الدينية المقارنة ومثل هذا الطرح الذي يدفعون به لتشكيل عقليات الباحثين أو الدارسين لهذه العلوم سرعان ما يجد تأكيده في ممارسات ما يعرف بالنظم الإسلامية في بعض البلدان حيث علم كل من تأثر بفكرة ميبوم أن شريعة القطع والصلب من خلاف هي التي تجسد شخصية المسلم وليس روح المحبة والرحمة العقيدية مع توافر هذه

الروح في الإسلام، كذلك تجسد أساليب الحركات الدينية ـ المقصود هنا النوع المتشرذم والمنغلق إذ أني لا أميل للحكم التعميمي ـ نوعا من تأكيد ميل المسلم إلى جانب القانون والتشريع وليس العقيدة الكلية.

محاورة دراسة ميوم ممكنة ولكننا لا نتجه إليه تخصيصا في هذا المقام، فهمنا هو الكشف عن الأسس التي جعلت بعض الأنظمة الإسلامية والجماعات المتشرذمة تعطي الإسلام هذه الصفة في ممارساتها العملية على أن نضع جانبا التلفظ بمفاهيم الرحمة والمحبة التي لا تجد منعكسا سلوكيا عمليا لها في التطبيق.

إن النظام الديني اليهودي وليس النظام الديني الإسلامي «سيستم» هو القائم على موازنة الشريعة القهرية ـ الحواس خلافا للإسلام القائم على الشريعة المخففة ـ النفس الإنسانية، فالنظام الديني اليهودي يبدأ بالنار الملتهبة في طور سيناء وهذه رمزية حسية واضحة حيث تقوم الشجرة المباركة مقام الحواس (النبات) أما الإسلام فيبدأ بحد أدنى هو (العقل) الإبراهيمي المتفكر في ملكوت السماوات والأرض ثم يتخذ حده الأعلى في «غار حراء» أي رمزية الكهف التي تعني التوجه الغيبي لله وليس عبر الحواس المتأججة نارا في طور سيناء.

ثم يأتي الفارق الفلسفي الجذري في التجربة الإيمانية بين الإسلام واليهودية، فالإيمان اليهودي يرتبط بإجراء الله للخارقة الطبيعية التي تتجاوز «سنة الطبيعة» يفرق البحر بين طودين طريقا يبسا ليعبر الإسرائيليون من مصر وإلى الأرض المقدسة وينبجس الماء من الصخر عيونا في الصحراء ويقتلون أحدهم فيبعثه الله حيا ليحدد قاتله.

وفي المقابل فإن الخطيئة الإسرائيلية تقابل بعقاب مماثل حيث يرفع الجبل فوقهم وتأخذهم الصاعقة وهم ينظرون ويمسخون إلى قردة وخنازير.

وفي هذا الإطار يأتي التشريع الحسي الغليظ: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا

ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون * إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم * إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾ (المائدة/ ٣٢ ـ ٣٤).

والحكم هنا هو على يهود خيبر ويثرب وليس على المسلمين، فما يسميه الفقهاء (حد الحرابة) هو حد إسرائيلي وليس حدا إسلاميا لما بين الآية رقم ٣٢ و٣٤ من إرتباط عضوي قائم على النظام الديني اليهودي بالثلاثية التي طرحناها: (الخارقة الطبيعية، الخارقة الجزائية، التشريع الحسي) ويمتد هذا التشريع المثلي ـ من المماثل ـ ما بين خارق العطاء الحسي وخارق العقاب الحسي إلى ما أشار الله العليم الحكيم إليه بأنه قد كتبه على بني إسرائيل والإشارة هنا حصرية: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ (المائدة/ ٤٥).

فكل تشريع في الآية ٤٥ هو تشريع حصري مقيد بالنظام الديني اليهودي، فمقدمة الآية ﴿وكتبنا عليهم فيها﴾ ترتبط عضويا ومنهجيا بالآية قبلها رقم ٤٤ ومقدمتها ﴿إنا أنزلنا التوراة﴾ ثم تلي الآية رقم ٤٦ لتختتم على النظام اليهودي ﴿وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم﴾.

يعتمد النظام الديني اليهودي على التعامل الإلهي مع شعب محدد هو (بنو إسرائيل) ويأخذ بالمحتوى الحسي في العطاء الخارق طبيعيا والعقاب الخارق بدنيا، ويموضع الشعب المحدد في الأرض المحددة (المقدسة)، فالعلاقة مع الله هي علاقة حدود وقانون وعهد وتشريع، ومن هنا اتخذت التوراة اسمها أي

(العهد) بمعنى القانون الذي ينظم العلاقة بين الله وبين الشعب الإسرائيلي.

ولأن هذا العهد يقوم على الخارقة، التي توازي بين مطلق العطاء وغليظ العقاب فإن مفهوم المعصية التي يرتكبها الإسرائيلي تتخذ معنى (الخطيئة) فالخاطئ هنا هو إنسان مشي بقدميه في البحر يبسا وشرب ماء على غير سنة الطبيعة متفجرا من الصخر، لهذا لا تعتبر الصدقة في النظام الديني اليهودي عفوا أو حسنه لأنها صدقة إنسان خاطئ بطبعه فتعتبر له «كفارة» أي بحساب «الإنقاص» من ذنوب قائمة «فمن تصدق به فهو كفارة له».

من يتعمق في الدراسات الدينية المقارنة بحثا عن «النظام» الذي يحتوي بمنهج محدد كافة التجربة الدينية اليهودية من نارها في سيناء وإلى التيه أربعين سنة وإلى العقوبات التصليبية من خلاف والرجم وقطع يد السارق والسن بالسن يمكنه أن يفهم تماما أن الديانة اليهودية هي «ديانة تكفيرية» وقد عانى المفكر اليهودي في قرطبة «موسى بن ميمون» هذا الجانب التكفيري المهيمن على الشريعة اليهودية فحاول التبرير عبر مئات الصفحات في كتابه.

حياة ابن ميمون كانت بين ١١٣٥ ـ ١٢٠٥ ومع ذلك لم يستطع أن يخرج من الطابع القسري لشرعة الحواس،لف ابن ميمون ودار كثيرا محاولا إظهار جانب «الحكمة» في التشريع التوراتي ـ المضافة إليه أحكام التلمود ـ بعد أن عجز عن إظهار الجانب «الإنساني» ولم يحاول أن يتطرق قط إلى أن الذي فجرت له المياه من الصخر وشق له البحر يبسا لا يمكن أن يكون عقابه إلا من المثل والمقابل فجعل «التكفير» أساس «النظام الديني اليهودي» القائم على «عقدة الخطيئة» باعتبارها «الأصل» في سلوك الإنسان العقلي والأخلاقي ومن هنا جاء التعبير بأن الإنسان قد «ولد في الخطيئة» والدم يكفر بقتل القاتل.

ينطلق (ابن ميمون) في كتاباته ليفصل بين مادة الإنسان وصورته، فيجعل المادة (مستقذرة) من حيث هي مادة، ويؤكد على قذارة ما يتعلق بها، ويجعل مفهوم

تقديس) متعلقا بالصورة وما يصدر عنها بما في ذلك اللغة العبرية لأنها تخلو ـ من مفردات دالة على الأجهزة التناسلية ـ وهذا مبتدأ نهج (التكفير) المتناقض تماما مع نهج الإسلام (التطهيري) الذي يكرم الإنسان مادة وصورة، ويعطي مفهوما للتقديس والتفضيل بمعزل عن هذا التصور اليهودي المظلم، وسأطرح هنا نصوصا للدلالة على الكيفية التي تترابط بها أفكار العقيدة التكفيرية:[٢]

١ ـ المادة الإنسانية أصل نجس: «كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير. أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية. ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية، وإنما يلحق الفساد للصورة بالعرض أعني لمقارنتها المادة وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبدا لا تنفك من مقارنة العدم. فلذلك لا تثبت فيها صورة بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائما. وما أغرب قول سليمان بحكمة في تشبيه المادة بامرأة الرجل الزانية لأن لا توجد مادة دون صورة بوجه، فهي امرأة رجل دائما، لا تنفك من رجل ولا توجد خالية أبدا، ومع كونها امرأة رجل فلا تبرح طالبة رجلا آخر تستبدل به بعلها، وتخدعه وتجذبه بكل وجه إلى أن ينال منها ما كان ينال بعلها.

وهذه حال المادة وذلك أن أي صورة كانت فيها فتلك الصورة تهيئها لقبول صورة أخرى، ولا تزال في الحركة لخلع هذه الصورة الحاصلة وتحصيل أخرى، وهي الحال بعينها بعد حصول الصورة الأخرى. فقد بان أن كل تلاف وفساد أو نقص، إنما هو من أجل المادة. وبيان ذلك في الإنسان مثالا أن تشويه صورته، وخروج أعضاءه عن طبيعتها. وكذلك ضعف أفعاله كلها أو بطلانها، أو اضطرابها، لا فرق بين أن يكون ذلك كله في اصل الجبلة أو طارئا عليه إنما ذلك كله تابع لمادته الفاسدة، لا لصورته» ص ٤٨٣.

إن مفهوم النجاسة ـ يتخذ معاني غليظة جدا في التصور اليهودي، بحيث لا يفلت بدن الإنسان من متعلقات النجاسة منذ الإصباح وإلى العشاء، وللأسف

الشديد فقد دست هذه التصورات نفسها على كثير من المفاهيم الإسلامية، ولم تكن الأصول اليهودية كتابية في مرجعيتها، علما بأن القرآن قد نسخ التوراة، باتجاه عالمية الخطاب للبشر أجمعين وشرعة التخفيف والرحمة، غير أن التداخل بين الفقه الإسلامي وما قبله من إسقاطات فقهية للأديان السماوية قد أوجد نوعا من الخلط واللبس في المعاني ودلالات الألفاظ، وهذا ما أوضحه في القرن السابع الهجري (سعد بن منصور بن كمونة): [٣]

«إن اللفظة التي يعبر بها في اللغة العبرانية عن النجاسة تستعمل لثلاثة معان. فتقال على العصيان وخلاف المأمور به من فعل أو رأي؛ وتقال على القذارات كالغائط والبول، وتقال على المعاني المتوهمة، أعني لمس كذا أو حمل كذا أو مساقفة كذا. وملامس الميت ـ إنما تطلق عليه هذه اللفظة بهذا المعنى الثالث. وحكمه أن لا يداني شيئا من أمور القدس إلا بعد التطهير برماد البقرة المذكورة على وجه التعبد. ولا يمنع من الصلاة وحمل المصحف قبل التطهير بذلك، بخلاف المتنجس بالنجاسة التي بمعنى مباشرة المستقذرات. فإن المتنجس بها ممنوع من الصلاة ومن حمل المصاحف ويكفي في التطهر منها الماء فقط. فمنشأ هذا التشكيك الجهل باختلاف معاني اللفظة المدلول بها على النجاسة في لغة العبرانيين.

وأما مسائل فقههم فليست كلها مأخوذة من النقل، بل منها ما هو مأخوذ من النص، ومنها ما هو مأخوذ من النقل، ومنها ما عرف بطريق النظر والقياس، ومقدماته مأخوذة من النص والنقل. والخلاف غير واقع في النقل الصحيح ولكنه يقع فيما كان على وجه النظر والاجتهاد. ودعوى أن نقلهم كله مأخوذ عن الثقات فهو ما لم يقل به أحد منهم، فضلا عن جميعهم».

نقيضا لهذا التصور اليهودي لا يشير الله ـ سبحانه وتعالى ـ إلى مادة الإنسان التكوينية بالنجاسة قط ، إذ يقتصر معنى النجاسة في القرآن على حالة معنوية ـ نفسية هي (الشرك) ولا تمضي للبدن ، وقد أوردها الله في القرآن مرة واحدة

فقط : ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم﴾ (التوبة/ ٢٨).

أما ما يسقط عليه الفقهاء معنى (النجاسة) من مني وتغوط وحالات أخرى ، فهو إسقاط (مجازي) ـ يختلف عن لغة القرآن ذات الدلالية اللفظية التي ترقى إلى درجة (المصطلح) ، فالاستخدام الإلهي للغة العربية أرقى في دلالته من الاستخدام البشري لها. فلغة القرآن الإلهية منضبطة على مستوى الحرف، وهذا هو الفرق بين (اللغة) المصطلحية المنهجية الدقيقة، و(الكلام) الذي يسير وفق قواعد نحوية وبلاغية تعميمية. ولهذا يأتي ضمن مشروعنا ـ بإذن الله ـ وضع قاموس لدلالات ألفاظ القرآن وللتمييز ما بين الاستخدام الإلهي للمفردة العربية والاستخدام الكلامي العام لها.

يتبع ذلك أنه لا شيء (نجس) في أصل المادة التكوينية للإنسان ، وأن المستعذرات الخارجة من البدن ليست (نجسة) بما ذلك المني الذي يشكل عناصر المادة التكوينية للإنسان ، فإذا فهمنا خصائص (المني) بمعنى النجاسة وبطريقة الفهم اليهودي أصبح تكوين الإنسان ومادته (نجسة) وهذا يفارق الفهم المعرفي للقرآن. ولهذا حاول اللاهوتيون اليهود حل الاشكالية بقصد النجاسة على البدن والطهارة على الصورة ، وهل حل يعتبر إشكالية أخرى في حد ذاته.

قد (أحسن) الله خلق الإنسان ، أي تكوينه، وجعل في أصل مادته التكوينية وسائط السمع والأبصار والأفئدة ، وجعل الجسد محلا لنفخ الروح المتنزل من عالم الأمر ، ثم جعل التوالد من (ماء مهين) أي من ماء (غليظ) كعذاب مهين، وليس لنجاسته المزعومة ، فالماء المهين من متعلقات الخلق الذي أحسنه الله، فلا يكون نجسا ، ثم إنه أصل مادة الإنسان : ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ▪ ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ▪ ثم سواه ونفخ فيه من

روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون﴾ (السجدة/ ٧ ـ ٩).

٢ـ تقديس العبرية لخلوها من الألفاظ الجنسية : نص ابن ميمون : «ولي أيضا تعليل في تسمية لغتنا هذه اللغة المقدسة فلا يظن أن ذلك لغو منا أو غلط ، بل ذلك حقيقة . وذلك أن هذه اللغة المقدسة لم يوضع فيها اسم بوجه لآلة النكاح، لا من الرجال ولا من النساء ولا لنفس الفعل الموجب للتناسل ولا للمني، ولا للبول ولا للغائط. هذه الأشياء كلها لم يوضع لها مثال أول بوجه في اللغة العبرانية إلا يعبر عنا بأسماء مستعارة ، وبإشارات كان القصد بذلك أن هذه الأشياء ما ينبغي ذكرها ، فتجعل لها اسما ، بل هي أمور مسكوت عنها. وإذا دعت الضرورة لذكرها يحتال لذلك بكنايات من ألفاظ أخرى، كما أنه إذا دعت الضرورة لافعالها يتستر لذلك غاية الجهد.

أما الآلة من الرجال فقالوا: عضل وهو اسم على جهة الشبه لأنهم قالوا: ورقبتك عضل من حديد وقالوا أيضا سفك من فعله. والآلة من الامرأة بطنها والبطن اسم المعدة . أما الرحم فهو اسم العضو من الأحشاء الذي يتكون فيه الجنين . واسم الغائط (صواه) (خرجة) مشتق من (يصا) (خرج) . واسم البول مياه الأرجل واسم المني سكب البذرة . ونفس الفعل الموجب للتناسل لا اسم له أصلا. يكنون عن ذلك يضاجع، أو يتزوج، أو يأخذ ، أو يكشف العورة. هذا لا غير. ولا يغلطك يطأ وتظنه اسم الفعل. ليس كذلك لأن الموطوء اسم الجارية المعدة للنكاح فقط : قامت الملكة عن يمينك . وقوله: فيطأها على المكتوب معناه يتخذها جارية لهذا المعنى. وقد خرجنا في معظم الفصل عن غرض المقالة إلى أمور خلقية ودينية أيضا، لكنها، وإن لم تكن كلها من غرض المقالة فنسق الكلام دعى لذلك» الصفحات ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

إن ذلك لغو من ابن ميمون وليس حقيقة، فاللغة العبرية لم تقدس أصلا وإنما قدست الأرض التي اصطفاها الله لإجراء حاكميته الإلهية المباشرة عليها،

ورفع الشعب إلى مقام (التفضيل)، ليس لذاته، ولكن لتعلقه بحكم الله المباشر، وذلك خلافا للحاكمية البشرية في إطار المنهج الإلهي القرآني والمتعلقة بالأرض (المحرمة) في مكة حيث البيت الحرام. فالتقديس درجة (أدنى) من التحريم. وخصت الأرض بالتقديس وليس اللغة، وقد شرحنا خصائص هذه العلاقات الإلهية بالأرض المقدسة ذات الخطاب الإلهي للناس كافة. غير أن الفكر اليهودي - إذ لم يدرك حتى أبعاد الديانة اليهودية وخطابها الحصري - فقد مضى يتأول هذه المعاني بطريقة قاصرة. فالحاكمية الإلهية ليست مجرد معنى كلامي إنما هي خصائص علاقة بين الله - سبحانه وتعالى - وحالة حكم معين يكون الله - سبحانه - فيها مهيمنا مباشرا على تجربة الحكم وعبر توسطية نبوية متتابعة ليس فيها مجال لاجتهادات البشر وأنظمتهم السياسية، وهذا هو نمط العلاقة الإلهية مع بني إسرائيل، منذ موسى وإلى معركة طالوت وجالوت.

ثم تأتي حاكمية الاستخلاف. وتعني أيضا حكم الله ولكن من خلال (ملك) مدعوم بالهيمنة الخارقة على الطبيعة والإنسان، ولهذا كان غدو الريح لسليمان، وسيطرته على الطير والدواب والجن، فهي حاكمية استخلافية ذات قدرة على التصرف الكوني). فالخليفة يتمتع بصلاحيات من (القدرة الإلهية) الخارقة. ولم يذكر الله الجن والطير عبثا وبمنطق خرافي واسطوري وإنما ليوضح خصائص حاكمية الاستخلاف فلا يأتي من يدعي هذا الاستخلاف دون أن يكون مفوضا ومزودا بهذه الصلاحيات الالهية.

ثم تأتي الحاكمية البشرية وفق المنهج الإلهي، فتكون العلاقة ثنائية بين الإنسان الحاكم والمنهج الإلهي وهو القرآن تحديدا، الكتاب المهيمن على كل الكتب، فيكون الحكم به، وهذه هي الحاكمية البشرية بالمعنى القرآني وليس الحاكمية البشرية (الوضعية). وهي حاكمية ذات خطاب (عالمي) وليس فيها قدرات التصرف الكوني الإعجازي كحاكمية الاستخلاف كما كان لموسى وداوود.

إن هذا العرض السريع لأنماط الحاكمية المختلفة، وقد سقناه للكشف عن أخطاء التصور اليهودي فكثير من مفكري المسلمين، بما فيهم المودودي وسيد قطب،يستخدمون تعبير (الحاكمية الإلهية) دون إدراك البعد المصطلحي لهذه العبارة وضوابطها المنهجية والمعرفية، فأوقعوا الناس في فوضى الشعارات، وحالوا بين فهم الناس لخصائص دينهم العالمي القائم على الحاكمية البشرية وفق المنهج القرآني وتلك الأديان التي تنزلت بخطاب إلهي حصري وضمن خصائص تشريعية مفارقة، فللحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف قوانين تشريعية هي الأشد (إصرا وإغلالا) في مقابل الحاكمية البشرية العالمية ـ بمنهج القرآن ـ والتي تتسع لشرعة (التخفيف والرحمة).

ففي اليهودية، الحياة ثواب وعقاب، فحتى (النعمة) التي يهبها الله ـ سبحانه ـ الإنسان هي (استحقاق بالحكم) وليست مجرد (تفضل إلهي) وكذلك العقاب هو (استحقاق) ويأتي (مماثلا) للذنب. فالمنطق اليهودي هو المنطق القائم على الشرعة دون رحمة وليس المنطق الإسلامي كما حاول أن يشوهه (إجناز ميبوم)، ويمكن أن نرجع هنا لنصوص ابن ميمون.

٣ـ العقاب والإحسان استحقاق للمماثل: أما الشناعة فكون بعض الإنسان ولد ذا عاهة، وهو لم يذنب قالوا: وذلك تابع لحكمته. وهكذا أحسن في حق هذا الشخص أن يكون هكذا من أن يكون سالما. ونحن نجهل هذا الإحسان. وما هذا على جهة العقاب له، بل على جهة الإحسان إليه. وكذلك جوابهم في هلاك الفاضل أن ذلك ليعظم جزاؤه في الآخرة حتى انتهى القول بهؤلاء أن قيل لهم ولأي شيء عدل في الإنسان، ولم يعدل في غيره. وبأي ذنب ذبح هذا الحيوان؟ فتحملوا من الشناعة أن قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه الله في الآخرة حتى إن قتل البرغوث والقملة يلزم أن يكون لها في ذلك عوض عند الله. وكذلك هذا الفأر الغير آثم الذي افترسه قط أو حدأة. هكذا قالوا: اقتضت حكمته في حق

هذا الفأر، وسيعوضه عما جرى عليه في الآخرة.

ولا يلام أحد عندي من أهل هذه الآراء الثلاثة في العناية، لأن كل واحد منهم دعته ضرورة عظيمة لما قال أرسطو تبع الظاهر من طبيعة الوجود. والأشعرية هربوا من أن ينسب لله تعالى جهل بشيء، ولا يصح أن يقال عرف هذه الجزئية وجهل هذه، فلزمت تلك الشناعات، فتحملت. والمعتزلة أيضا هربوا من أن ينسب له تعالى جور وظلم ولا حسن أيضا عندهم مناكرة الفطرة حتى يقال أن إيلام من لم يذنب لا جور فيه ولا حسن عندهم أيضا أن تكون بعثة الأنبياء كلهم ونزول الشريعة لا لمعنى يعقل، فتحملوا أيضا ما تحملوه من تلك الشناعات، ويلزمهم التناقض، لأنهم يعتقدون أنه تعالى يعلم كل شيء، وأن الإنسان ذو استطاعة، وهذا يؤدي لما يبين بأيسر تأمل أن ذلك متناقض.

والرأي الخامس: هو رأينا أعني رأي شريعتنا. وأنا أعلمك منه بما نصت به كتب أنبيائنا، وهو الذي اعتقده جمهور أحبارنا وسأخبرك أيضا بما اعتقده بعض المتأخرين منا. وأعلمك أيضا بما اعتقده أنا في ذلك.

فأقول: قاعدة شريعة سيدنا موسى عليه السلام وكل من تبعها هي: أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة، أعني أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شيء مستجد بوجه، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها، وهكذا شاء أعني أن من مشيئته القديمة في الأزل أن يكون الحيوان كله يتحرك بإرادته وأن يكون الإنسان ذا استطاعة على كل ما يريده أو يختاره مما يستطيع عليه. وهذه قاعدة لم يسمع قط في ملتنا خلافها بحمد الله.

وكذلك من جملة قواعد شريعة سيدنا موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه. وأن كل ما ينزل بالإنسان من البلايا أو يصلهم من النعم، الشخص الواحد أو الجماعة كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذي

لا جور فيه أصلا. ولو ضربت الشخص شوكة في يده وأزالها لحينه، لكان ذلك عقابا له، ولو نال أيسر لذة، لكان ذلك جزاء له. وكل هذا باستحقاق، وهو قوله تعالى: «كل طرقه حكمة الخ، لكننا نجهل وجوه الاستحقاق» الصفحات ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦.

الإسلام ناسخ لشرعة الأصر والإغلال ومنطق الاستحقاق اليهودي المثلي:

نعم، قد (استحق) الإسرائيليون ـ وبمنطق ابن ميمون ـ العقاب الإلهي المماثل لخارق ما أعطاهم، فالذي يفلق له البحر ليمشي بين طوديه، وينبجس له الماء من الصخر، وينزل عليه المن والسلوى، ويدخله الله قرية رغدة يأكل منها حيث يشاء، فإن عقابه ـ في حال المعصية ـ هو الجزاء من جنس العطاء، أي الجزاء الخارق، جزاء (الأصر والأغلال). فتكون الشريعة الغليظة أشبه بطوق حديدي يلتف من حول العنق أو قيودا حديدية وأغلالا تمنع الحركة.

لهذا حين وصل الإسرائيليون إلى مبلغ جحودهم للعطاء الإلهي وعبدوا عجل الذهب الأصفر، ثم ندموا واتجهوا إلى الله بسبعين رجلا على رأسهم موسى ـ عليه الصلاة والسلام ـ رفض الله ـ سبحانه وتعالى ـ تطبيق شرعة (التخفيف والرحمة) عليهم، ورفض أن يضع عنهم شرعة (الأصر والأغلال)، وإنما خاطبهم بالنبي الأمي القادم ـ صلى الله عليه وسلم ـ فهو وحده الذي يحمل شرعة التخفيف والرحمة ويضع الإصر والأغلال ويتجه إلى البشرية جمعاء بالخطاب العالمي. وهنا أوضح لنا الله ـ سبحانه ـ الفارق بين منهجنا ومنهجهم، وتشريعنا وتشريعهم ـ ولكن أكثر الناس لا يعلمون:

﴿إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين * والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا إن ربك من بعدها لغفور رحيم * ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي

نسختها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون * واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي أتهلكنا بما فعل السفهاء منا إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين * واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون * الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون * قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (الأعراف/ ١٥٢ ـ ١٥٨)

أكثر الناس لا يعلمون بفارق المنهج والتشريع، فيلجأ (إجناز ميبوم) ليسقط علينا مفهوم التشريعات اليهودية (الاستحقاقية) ولم يراجع ـ وهو اليهودي ـ خطاب الله ـ سبحانه ـ لموسى ومن معه حين رجف بهم الجبل بعد عبادتهم العجل. فنصبح نحن ـ وليس جماعة (ميبوم) مثالا لشيلوك، بطل رواية شكسبير (تاجر البندقية).

وأكثر الناس لا يعلمون كذلك بما فيهم كتاب من أنفسنا، جنحوا للتشدد والإصر والأغلال ، وحولوا الخطاب الإسلامي من عالميته المتسعة برحمة الله لكل البشر، إلى خطاب حصري للجماعة الإسلامية ، ثم نصبوا من أنفسهم (ممثلا) للجماعة ، ثم دفعوها بشمولية منغلقة ، ولم ينظروا في القرآن العظيم إلى مميزات نهجنا وخصائص شرعتنا المخففة، فكتابنا إذ هو (مصدق) لكل الكتب

من قبله، ومصدق لما كان فيها، فإنه بذات الوقت(مهيمن) عليها، يطبق أحكاما مميزة هي من صلب خطابه العالمي لقوم لا يعبدون العجل ، فلا يطبق خاتم النبيين من الأحكام إلا ما يكون على شريعته وليس على شريعة موسى التي وضع الله ما فيها من إصر وإغلال على اليهود بحكم جحودهم وجاهليتهم:

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون • وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون • أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون﴾ (المائدة/ ٤٨ ـ ٥٠).

ففي (جاهليتهم) حرم الله عليهم (طيبات) لا تنالها شبهة الخبائث وما كان ذلك سوى (عقاب استحقاقي) كما أقر به ابن ميمون.

﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا • ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا • فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا • وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما • وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا • بل رفعه الله

إليه وكان الله عزيزا حكيما * وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا * فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا * وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما﴾ (النساء/ ١٥٣ ـ ١٦١).

هكذا يجب أن ندرك أن منهج الإسلام هو منهج تخفيف ورحمة، ومنهج خطاب عالمي يستجيب لحالات التعدد، ويكيف العلاقة مع الجماعة في داخلها ، ومع الغير في داخل الجماعة ، والغير في خارج الجماعة تكييفا يتجاوز التعصب وتهجمات التكفير والتجهيل والشمولية المغلقة.

النظام الإسلامي «عفو ـ إحسان ـ فدية»

قد جعلت «الكفارة ـ التكفير» في النظام الإسلامي مقيدة إلى حالتين لا علاقة لهما قط بالتشريع الاجتماعي، والحالتان ترتبطان بما يمت للذات الإلهية (المحرمة) بصفة التحريم : حالة الصيد في البلدة المحرمة في الأشهر الحرم وحالة القسم باسم الذات الإلهية المحرمة.

فحالة الصيد تتطلب «التكفير» بنفس منطق المثل الذي ذكرناه في العقوبات التوراتية أي المنطق (الاستحقاقي) وهو مقابل الصيد من النعم: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو (كفارة) طعام مسكين أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره﴾ (المائدة/ ٩٥).

أما الحالة الثانية التي قيدت بالتكفير فهي القسم ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم﴾ (المائدة/ ٨٩).

هنا عقاب تكفيري قائم على قاعدة العقوبة المماثلة ولا علاقة لهذا العقاب

التكفيري بالتشريع الاجتماعي أما حين نأتي للتشريع الاجتماعي ونأخذ المثال فيه حالة القتل التي تعتبر أقصى حالات الجرم التي تستوجب العقاب المثلي في التوراه. فإن النظام الإسلامي يبرز جانب (العفو) مقيدا إلى (شرعة التخفيف) : ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم ◦ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾ (البقرة/ ١٧٨ ـ ١٧٩).

يشير الله تعالى بوضوح إلى معنى التخفيف في مقابل تشديد كتب على اليهود: ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، ويجعل التصدق بدم القتيل «معروفا» وليس «كفارة»، فالمعروف يعني حسنة تضاف إلى رصيد المسلم في حين أن الكفارة سيئات تنتقص من رصيد اليهودي ثم يوجه الله المسلمين إلى الأخذ بالقصاص وليس كقانون مكتوب.

ففي حالة اليهود يقول الله: ﴿وكتبنا عليهم فيها﴾ ويجعل السن مقابل السن فلا عفو، ولا أداء إليه بإحسان، ولا تخفيف من ربكم، فنزعة القصاص في النظام الديني الإسلامي نزعة حكمية ـ التوجيه بالحكمة ـ وليس نزعة قانونية أما في حاله الإخلال بعبادة الصوم فإن الله لا يحمل الأمر أكثر من معنى «الفدية» : ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ◦ أياما معدودات فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (البقرة/ ١٨٣ ـ ١٨٤).

جوهر الفارق بين النظامين اليهودي التكفيري والإسلامي التطهيري؟

قد حدد الله تعالى العلاقة التشريعية بالتجربة الدينية اليهودية طبقا للنظام الحسي القائم على التكافؤ بين خارق العطاء (شق البحر، تفجر الماء من الصخر)

وبين خارق العقاب (المسخ ـ نتق الجبل ـ الصلب من خلاف) واستتباعا(السن بالسن).

في الإسلام حدد الله تعالى علاقته بالمسلم عبر مخاطبة العقل والنفس، فوضع جانبا الخطاب الحسي عبر الخوارق الطبيعية ﴿وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين • إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون• وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (الأنعام/ ٣٥ ـ ٣٧).

هنا مانع قطعي يحول دون إحداث الخارقة الطبيعية كما كان لموسى وقومه، فالنظام الإسلامي (سيستم) يعتمد على أن يستهدي الناس بعقولهم وليس بالقهر الإلهي كمن نتق فوقهم الجبل ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين﴾ ثم قسمت الآية ٣٦ الناس إلى فريقين «إنما يستجيب الذين يسمعون» والسماع عقلي وتفاعل نفسي مع رؤية الحق. والفريق الثاني «والموتى يبعثهم الله» والموتى هم الطرف النقيض للأحياء الذين يسمعون بعقولهم وقلوبهم ودون آيات خارقة تخاطب الحواس وتقهرها.

الماء في الصحراء أولى به قوم محمد العطاشى من قوم موسى الذين كانوا في حالة عبور للصحراء، مع ذلك لم يستجب الله لطلبهم من محمد أن يسأل الله أية الينابيع ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا • أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا • أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا • أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا﴾ الإسراء (٩٠ ـ ٩٣).

فهنا أيضا إمتناع إلهي قطعي عن الإستجابة لمنطق الخارقة الطبيعية التي

تخاطب الحواس وتقهر الناس على الإيمان به.

فالله تعالى في النظام الإسلامي يريد الناس الذين يستجيبون بالسماع العقلي والقلبي ولهذا ربط الله ما بين إبراهيم الذي تعرف على ربه عبر التفكير العقلي في ملكوت السموات والأرض وبين محمد صلى الله عليه وسلم، بالرغم من وجود حقبة مليئة بأبناء إبراهيم من الأنبياء: ﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنون﴾ (آل عمران/ ٦٨). والإشارة للذين اتبعوا إبراهيم تقتصر على السلالة ما قبل اليهودية من نسل إسحاق ويعقوب وإسماعيل التي حدد الله شخصيتها الدينية في «البقرة ج ١ الآيات من ١٣١ وإلى ١٤١» لمن يريد التدقيق.

حوصر المسلمون وعطشوا ولم تتفجر الينابيع وأقدم عثمان على شراء بئر وحوصر المسلمون بين حلف المشركين أمامهم وعصبة اليهود خلفهم فحفروا الخندق بعرقهم ولم يفرق ما بينهم وبين أعدائهم كشق البحر.

هذا هو جوهر الفارق بين نظامين دينيين مختلفين تمام الإختلاف في نوع الخطاب الديني من الحواس إلى العقل والقلب وفي نوع التشريع المقابل، بين ما كان قائما على التكفير إلى ما يقوم على التطهير، وقد حدد الله النظام التطهيري عبر عبودية العقل والقلب في هذا النظام الديني الإسلامي المتقدم الرائع في دعوته للصلاة: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ (المائدة/ ٦).

رفع الحرج بآية التخفيف ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾ (البقرة/ ١٧٨).

ثم ربط بين مبدأ التخفيف التشريعي ومبدأ التطهير فاكتملت بذلك آية نسخ القرآن للتوراة وآية نسخ المسلمين كخير أمة أخرجت للناس لآية اليهود الذين فضلوا من قبل، واتجه الدين للمخاطبة العقلية والقلبية كيفما كانت البداية بإبراهيم وكيفما كانت النهاية بمحمد عليهما وعلى سائر الرسل والأنبياء الصلاة والتسليم.

بتحديد هذا النظام الديني الإسلامي المفارق للنظام اليهودي التكفيري وبعد نسخ التجربة اليهودية وجه الله المسلمين ألا يسألوا محمدا تلك الخوارق الحسية التي كانت على عهد الإيمان اليهودي: ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل﴾ (البقرة/ ١٠٨).

حيدر وأمين العالم وجماعة التكفير والهجرة:

كان على «خليل علي حيدر» و«محمود أمين العالم» ومن قبل أن يدينوا أولئك الشباب الصغار الذين ذكر محمود أمين العالم أن الدراسة الميدانية قد أثبتت أن أعمارهم في منظمتي التكفير والهجرة والتحرير الإسلامية بين ١٧ ـ ٢٦ سنة، كان عليهم أن يدركا أن أولئك الشباب هم نتاج طبيعي في سلوكهم العقلي والأخلاقي لعدم معرفة المسلمين بحقيقة دينهم ونظامهم الديني المفارق تماما للنظام التكفيري اليهودي، لذلك تألمت لأحكام الإعدام التي نفذت بحق البعض منهم في حين أن نظاما قيل أنه إسلامي قام في السودان عام ١٩٨٣ قد طبق على الناس نصوص العقوبات التوراتية باسم الإسلام كحد الحرابة والنفس بالنفس. إن الخطأ كامن في التربية الدينية التي لم تتعرف بعقل علمي منهجي تحليلي على (النظام الإسلامي) في بنيته المعرفية والنمط المميز لوعيه الديني، وقد جردت التربية الدينية المنحرفة إضافة إلى التدريس الأكاديمي الذي يفصل ما بين العلوم التطبيقية والمنهج، الذي يعطي الرؤية، جيل هؤلاء الشباب الصغار من إكتشاف (نظامهم الإسلامي البديل) المفارق للنظام التوراتي اليهودي، بل وحدث إضلال كبير لهم في معنى آية النسخ الدينية التي طلب الله من المسلمين بعدها ألا يسألوا محمدا الخوارق، فتلك آية نسخ لنظام ديني كامل هو اليهودية ليحل الإسلام بديلا عنه وظنها الناس أنها آية نسخ لمقطع في القرآن بمقطع آخر، والقرآن لم يتضمن آية نسخت آية وآية الرجم التي رفعت من التلاوة هي

من نتائج الدس اليهودي المتعمد على شرعة الإسلام. بل ما هي علاقة موسى بآية التلاوة المنسوخة إن كان النسخ في سورة البقرة يقصد به (إلغاء) بعض الآيات؟: ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (البقرة/ ١٠٥) فهنا مقدمة تحذر من اليهود والمشركين ليستقبل العقل بعدها هذا الفضل العظيم الذي سينزله الله ثم يكون الفضل العظيم: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير * ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير﴾ (البقرة/ ١٠٧). ثم يأتي التحذير مباشرة من طلب العرب للخوارق الحسية، فالتجربة الدينية برمتها قد نسخت إلى نظام تطهيري مخالف للنظام اليهودي: ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل﴾ (البقرة/ ١٠٨).

لازال نظامنا التربوي الديني يقوم على مفهوم الإنسان الذي ولد في الخطيئة كآية اليهودية التي نسخت، فالله لا يكرر الأديان ﴿كل يوم هو في شأن﴾ (الرحمن/ ٢٩)، ولكن الناس بعقليتهم التي أخذت الأحوال في تكراريتها وتعاقبيتها وليس في تحولها وتغير شأنها وهيئتها قد جعلت من الإسلام صورة مكررة من التوراة واليهودية، فألحقت نظام اليهود بالنظام الإسلامي، فكان حقا علينا أن نفرز من داخل تربيتنا الدينية هذه الإتجاهات الخلوصية ـ من خلاص ـ التكفيرية سواء أكان على مستوى المعارضة الشبابية في مصر أو على مستوى النظم التوراتية التي حكمت ـ خطأ ـ باسم الإسلام.

محاورات سجن ليمان طره:

لماذا اتجهوا للشرذمة فانغلقوا ثم أغلقوا على أنفسهم في مغارات المنيا يتعبدون ويتدربون؟ هل قصدوا العنف حربا وقائية للدفاع عن وجودهم التنظيمي

أم حربا لتحرير المجتمع المرتد؟ لماذا لم ينضووا تحت مظلة الأخوان أو يتقبلو توجيهات علماء الأزهر؟

قد أوضحنا أن ظاهرة الجماعات الدينية المتطرفة التي يقودها شباب من ذوي الإختصاصات العلمية ومن تستوي أعمارهم بين ١٧ ـ ٢٦ سنة إنما تعبر عن الإنفصام في نهج الدراسات الجامعية ما بين المعلومة العلمية التطبيقية والفلسفة المعرفية التحليلية المعاصرة، إضافة إلى النزعة التكفيرية في التربية الدينية التي لا تعتمد المبدأ الإسلامي في التطهير والتخفيف، وقلنا أن هذه الظاهرة بهذه الخلفيات إنما تأتي في ظل فراغ أيديولوجي من بعد إنقطاع فكر النهضة وعدم تجذر فكر الثورة وأن الأزمة لازالت قائمة على مستوى الإخفاق في إكتشاف البديل الحضاري المفيد إلى الوحدة العالمية العضوية والسقف الفكري.

هذه فقرة قصدنا بها إنعاش العقل وتركيز الذاكرة لمواصلة التحليل وأمامنا ملف الحوار الذي أصدرته اللواء الإسلامي الأعداد من ٩ وإلى ١٦ والصادرة ما بين ٢٥ / ٣ / ١٩٨٢ وإلى ١٨ / ٥ / ١٩٨٢.

الطرفان المتحاوران هما مجموعة من العلماء الذين حشدتهم مجلة اللواء من جهة وسجناء ليمان طره من منظمة التكفير والهجرة ومعتقلي أحداث الكلية الفنية العسكرية وطلبة جامعة أسيوط من جهة أخرى.

كل مقولات الطرف الأول لا تتجاوز محاورة أولئك الشباب من زاوية أنهم ضحايا تهور سن الشباب المندفع وضحايا تقصير العلماء في الدعوة وضحايا فقدان القدوة وضحايا عدم العلم بأصول الدين وأحكامه وضحايا الإنعدام النسبي لحرية الرأي فهم يحاورون الشباب لإثبات هذه المقولات بهدف إدانتهم إعلاميا بعد أن تمت إدانتهم إجرائيا.

آراء الشباب المتطرف وردود المحاورين:

الشباب يحاورونهم من موقع مختلف تماما وتر تكز مقولاتهم على النقاط التالية:

أولا: العلماء علماء سلطة ودولة يبررون للنظام خداعيته ومراوغته حيث يتم رفع شعار العودة إلى الإسلام مع تميع الخطوات التطبيقية لهذه العودة ومنها ما لا يحتاج إلى تهيئة مسبقة كإغلاق كبريهات شارع الهرم بل إن الدولة تهيئ في الواقع جوا غير إسلامي. هنا تركيز على نفاقية الدولة تجاه المجتمع ونفاقية العلماء تجاه الدولة.

ثانيا: الكيفية الإجرائية لانتخابات مجلس الشعب توضح أن ترتيبات مسبقة تجريها قوى مهيمنة على الدولة (مجلس الشعب ينتخب إنتخابات غير سليمة يعني هناك ناس مطلوب توصيلهم إليه). وهذا النظام يختلف عن النظام الديمقراطي في دول الحرية الإقتصادية والسياسية (والدول الأجنبية نلاحظ فيها مثلا «إذا عرض أمر من الأمور يناقش ولما تصل الأمة إلى رأي معين يطبق، لأنهم ينتخبون هناك إنتخابات نزيهة وفي حرية تامة وكل إنسان يصل إلى الرأي الذي يرتضيه»

ثالثا: إن الدولة تعزل إعلاميا وجهات النظر الإسلامية وتصل بالمرشح الذي تريده إلى مجلس الشعب وتراوح في الإقدام على أي عمل جاد لتهيئة مناخ التطبيق للشريعة الإسلامية، وتمارس الكبت بحق من ينتقد هذا التصرف فلا تعطي إنطباعا حسنا فتستريح النفوس ويتصرف كل إنسان براحته ويقول كلمته ويبدي رأيه «أحمد إبراهيم جمال الدين» محكوم عليه بالسجن المؤبد في قضية الفنية العسكرية ثم ينتهي جمال الدين ـ بعد تكثيف محاورة هذه النقاط مجتمعة وتوسيعها في دائرة النقاش إلى القول بأن : «هذا الأسلوب لا يقابله إلا أسلوب من نفس النوع ويبدأ رد الفعل في المواجهة» هنا يرمي جمال الدين بالكرة إلى مرمى النظام والدولة ونفاقية العلماء. وفي مقابل منطق جمال الدين شاب صغير وفني يأتي منطق الدكتور السيد الطويل «عالم متفقه» ليقول بأن الدولة تعمل على تقنين الفقه وأن هذه الخطوة قد بدأت من عهد السادات وأن التقنين

الفقهي والتطبيق (يحتاج إلى وقت) ثم يستشهد بأن الرسول عليه الصلاة والسلام ظل يرسي دعامات العقيدة ثلاثة عشر عاما في مكة أي أن د. الطويل يعطي النظام المصري شهادة الإقتداء بالرسول الكريم في التطبيق من بعد تأصيل العقيدة، ومثل هذا المنطق لا قيمة له في مواجهة منطق جمال الدين والوقائع التي يذكرها، فالدولة غير جادة لا في التطبيق الإسلامي ولا في تأمين ديمقراطية النظام.

رابعا: اجتهاد الشباب بأنفسهم سببه عجز العلماء وتخلفهم: «إن الشباب يعتبر نفسه مسؤولا عن الإسلام فإذا لم يجد إلا نفسه يجتهد لنفسه إذا لم يجد أحدا يجتهد له» طبعا هذا الشاب مقتنع أن العالم هو الأهل للإجتهاد وهو ما يجب أن يرجع له فإذا لم يجد هذا الإجتهاد ووجد عالما يتكلم كلاما غير واقعي فيضطر هو أن يجتهد لنفسه ويمكن أن يجد في هذه الحالة أن الحاكم قد أتى بتصرفات تستوجب الجهاد «القول أيضا للسجين المؤبد».

خامسا: لمعالجة ظاهرة عدم التمثيل الديمقراطي الصحيح وعزوف وسائل الإعلام عن طرح آراء الفئات الدينية يوجه د. عبد الغفار أحمد إبراهيم جمال الدين، ملاحظة: عمدت المجلة هنا لتشويه صياغة العبارة لفظيا وطباعيا على النحو التالي: «والشباب يجتهد لنفسه» ويمكن من التصرفات التي وراءها يجد أن الحاكم أتى بتصرفات تستوجب الإجتهاد وبالطبع المقصود الجهاد - أي مجاهدة الحاكم وليس الإجتهاد .. إجتهاد في ماذا؟ وهذا الأسلوب الإعلامي يعزز صدق أحمد إبراهيم جمال الدين في دور الإعلام، في مقابل مقولة غياب العلماء وانحراف السلطة بما يوجب الجهاد يطرح د. عبد الغفار عبد العزيز قضية الشرعية في السلطة وعثمان بن عفان، فعثمان يرفض خلع سربال سربله به الله وبما أن النية تختلف وأسلوب النصيحة يختلف فإذا وجدت أن نصيحتي لأحد المسؤولين في الصحف لا تجدي وإنما تؤدي إلى ضرر فمن الممكن أن أبعث

بخطاب إليه أو أوجه له نصيحة بعيدة عن الجمهور أو بعيدة عن الإثارة لأنه قد يرى فيها إهانة والمسؤول رمز للدولة ويجب ألا يهان لأن الدولة نفسها تعتبر مهينة وحتى لا يتجرأ (العوام) على الحكام وهذا شيء طبيعي والإسلام يفرضه.

سادسا: طرح الشباب مشكلة الحوار داخل المساجد بين المصلين في حال طلب الفتاوي حول الأمور السياسية ذات العلاقة بالدين وتكون الحكومة قد إرتكبتها؟ وهنا يتولى الأمر دكتور آخر هو محمد سيد أحمد المسير فيطرح ضرورة توافر شروط في الداعية: «أن يكون على علم وعلى إخلاص وعلى حكمة» ثم يشرح معنى الحكمة في الآتي: «ليس كل ما يعلم يقال وليس كل ما يقال حضر وقته وليس كل ما حضر وقته حضر أهله» وللقارئ أن يقدر وحده وقع هذه الإجابة على الشباب.

فيما عرضناه من نقاط يتضح تماما أن العلماء المحاورين للشباب إذ أرادوا أبطال شرعية الجهاد ضد الدولة ـ النظام فقد لجأوا إلى أمرين:

١ـ تبرئة النظام ـ الدولة من تهمة الكفر الصريح ودون إغفال أن الدولة لا تطبق نظاما إسلاميا فهنا (براءة سلبية).

٢ـ تفريغ الدعوة الإسلامية من الشرعية الحركية وفرض أسلوب التعايش مع النظام وفق مبدأ المداراة السلبي.

تعني هذه الخلاصة فشل العلماء من المدرسيين المرتبطين بالنظام في تأكيد إلتزامهم هم بالحمية الدينية مقابل حمية الشباب الحركية المندفعة باتجاه التغيير، فكل النصوص التي استخدمها العلماء قد جاءت لتدين الحركات الدينية وليس الدولة ـ النظام فوجد فيها الشباب ما يقمع حركيتهم وحميتهم دون تقديم معاوض على مستوى ضرورات التغيير في الدولة.

بل إن الدكتور عبد الغفار عبد العزيز لم يجد في النهاية سوى دعوة الشباب إلى الصبر وتغيير النفس: «إن الحاكم حتى لو كان فيه فساد أو يعني بعض جور،

فلنصبر عليه ولكن يجب ألا نلقي كل المسؤولية على الحكام وكما يقال كما تكونوا يولي عليكم إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم فإذا أصلحنا أنفسنا نستطيع فيما بعد أن نصلح الحكام».

التكفير والهجرة رفض الإجماع والقياس وتقييد للحجية بالكتاب والسنة فقط الهجرة والإعتزال فريضة غائبة تبعث في مواجهة الجاهلية.

جماعة التكفير والهجرة، هؤلاء اعتزلوا المجتمع وما يعبد من أوثان وضعية ونظم علمانية أدخلها نابليون بونابرت وفصل فيها ما بين السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية، فتفرغوا في كهوف المنيا للعبادة، فالله ما خلق الإنس والجن إلا لعبادته ثم كتبوا رقيما أو أكثر من المخطوط باليد كمنهاج لسيرتهم وتنظيمهم وفهمهم للجماعة وقيادة الأمير الواجب الإتباع فعثر عليهم رجال الأمن فقتلوا من قتلوا وزجوا بمن تبقى في سجن ليمان طرة.

ما الذي دفع بهؤلاء الفتية للإغتراب الكلي ونفي أنفسهم في مغارات المنيا ؟ هل هو التشبه بأهل الكهف؟ أم هو لاتخاذ «دار هجرة» يحتشدون فيها ويمارسون طقوس التكفير استعدادا لفتح البلدة الجاهلية؟ أم أن الأمر كله من قبيل الدفاع عن وجودهم بوجه ردة طاغية؟

مهما كانت الإجابة على الأسئلة فإن الناتج لن يخرج عن كونه تمثلا معينا لتجربة أصحاب الكهف والرقيم ـ ولو في القرن العشرين ـ فالفتية يرفضون طباعة وثائقهم العقائدية حتى على آلة الرونيو لتأتي التجربة متطابقة تماما ولعلهم قد أرادوا من الله ـ الحكيم ـ أن يعاملهم كما عامل فتية الكهف ألا إنهم قد وجدوا أنفسهم في سجن ليمان طرة وما قضوا وقتا طويلا.

جرى الحوار سجالا بين فتية مغارات المنيا (صفوت الزيني ـ مجدي صابر حبيب ـ طلال الأنصاري ـ عبد المحسن إبراهيم أحمد ـ عبد الله عبد الهادي حبيب) وبين د. أحمد عبد الله هاشم، عميد كلية الدراسات الإسلامية ـ د. السيد

الطويل ـ محمد علي محمد علي.

واتجه الحوار هذه المرة لإبراز من جانب التكفيريين ودحض (من جانب العلماء) للمبادئ الثلاثة التي تعتنقها جماعة التكفير والهجرة وتتمثل في قضية الحجيات ومفهوم العبودية ومفهوم الهجرة والإعتزال.

في الحجيات إسقاط مرجعية الإجماع والقياس والفقهاء.

ترى الجماعة : «أن الله سبحانه وتعالى أنزل لنا كتابه وأوحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم ما أوحى، فأصبح القرآن والسنة هما الحجة على العالمين وأنه لا رأي لفقيه أو عالم أو هيئة فوق كلام الله وكلام الرسول لأن الله حينما أنزل القرآن أنزله كلاما بينا ومفسرا».

لم يعترض الدكتور أحمد عبد الإله هاشم عميد كلية الدراسات الإسلامية على القرآن كمصدر أول للتشريع ولا على السنة النبوية كمصدر ثان وإنما أوضح ضرورة الإلتزام بالإجماع والقياس فيما لم يرد فيه نص أو التي وردت فيها نصوص ولكنها ليست قاطعة.

وسؤالنا هنا: لماذا ترفض جماعة التكفير والهجرة الإلتزام بما دون القرآن والسنة؟ فنحن نعلم أن الذين ثاروا على مرجعية الإجماع والقياس (باستثناء موقف إبن حزم الأندلسي من القياس) هم في الغالب إما عقلانيون أو تأويليون وجماعة التكفير لا يمتون للإثنين بصلة.

إن الإجابة تكمن في موقف الشك الذي يتخذه الشباب تجاه الفقهاء الذين يأخذون عليهم ممالأة السلطة فكرهوا أن يجعلوا للإجماع حجية عليهم طالما أن هذا الإجماع سيكون إجماع هؤلاء الفقهاء بالذات وكذلك القياس الذي يزاوله فقهاء السلطة فليس الرفض هو لمبدأ حجية الإجماع والقياس بقدر ما هو رفض لسلطة الفقهاء الذين سبق وأن أوضح لنا (أحمد إبراهيم جمال الدين) أن «الشباب يجتهدون لأنفسهم حين لا يجدوا الإجتهاد الملائم لدى الفقهاء».

في العبادة مفهوم العهد وليس مفهوم الزهد

العبادة والهجرة موقفان يندمجان في مبدأ واحد، فالشباب (نموذجهم هنا هو عبد الله عبد الهادي حبيب وقدم نفسه متفرغا لعبادة الله في مغارات المنيا) يأتون التفرغ للعبادة بمعنى أن الله قد خلق الخلق لعبادته وتكفل هو برزقهم. فالقضية هنا قضية (عهد) وليست قضية زهد وتسام بالعبودية إلى مراقي المعرفة الربانية كآباء التصوف وفلاسفته. ويقول عبد الله حبيب: «فالإنسان إذا اتصل بالله وأخلص ووقف على الحدود يكفل الله له رزقه.. الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن أن الناس جميعا لن يكونوا ملتزمين بهذا الأمر ولكن من إلتزم به فالله يكفل له رزقه».

المبدأ هنا صحيح فالله قد خلق الأرض وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين (الذاريات / ١٠) غير أن الله لم يجعل هذا المبدأ حكما قطعيا على نفسه المحرمة في مقابل العبادة إلا في إطار النظام الديني اليهودي حيث يكون التعامل بقوة العهد والقانون ـ كما ذكرنا في موضع سابق وتفصيل هذا الموقف يأتي حين طلب الله من بني إسرائيل دخول القرية والتفرغ لعبادته: **﴿وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين﴾** (البقرة/ ٥٨) .

إن التشابك الذي لم يفصل بشكل دقيق بين النظامين الدينيين الإسلامي واليهودي بطريقة الضابط المنهجي التحليلي هو الذي يوقع مثل هؤلاء الشباب وغيرهم في متاهات الرؤية الضبابية. أما مبدأ العلاقة الإسلامية بالله فإنه يعتمد على (مباركة العمل) الذي يأتيه المسلم ودون أن تكون هذه المباركة بخارقة طبيعية، بل ترتبط المباركة بالإنفاق وليس بالتفرغ للعبادة الحسية: **﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم إبتغاء مرضات الله وتثبيتا من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فأتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير﴾** (البقرة/

٢٦٥) . فالأساس العلائقي هنا أساس غيبي فيه التسليم لله وإتيان العمل الذي يبارك بكيفية غيبية، أما حالة الرزق مقابل العبادة فهو من مشمولات العلاقة والعهد كما كان عليه بنو إسرائيل في القرية.

منظور العبادة بهذا المعنى التوراتي هو الذي أودى بالشباب ـ ولا أقول أدى ـ إلى الهجرة حيث يعبدون ويأكلون من رزق الله كما كان الأمر لمريم العذراء وكما نظروا في آيات القرآن المكنون دون رؤية منهجية علمية تحليلية للنظام الإسلامي وما يختلف به عن النظم الدينية الأخرى فكل النظم الدينية ما قبل الإسلام قد تحددت بقانون أو بعلاقة التعاهد بين عطاء إلهي خارق وعقاب إلهي خارق بما في ذلك الرزق مقابل العبادة الحسية ثم القهر بمنطق الخوارق الطبيعية.

قوم عاد ضاعف الله لهم قوة أبدانهم ﴿واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق بصطة﴾ (الأعراف/ ٦٩) ـ في المقابل الجزائي ـ ﴿وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية * سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسوما فترى القوم فيها صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية﴾ (الحاقة/ ٦ ـ ٧).

قوم ثمود ـ ضاعف الله لهم في الزرع ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم أعبدوا الله مالكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود/ ٦١) ـ في المقابل الجزائي ـ ﴿فأما ثمود فأهلكوا بالطاغية﴾ (الحاقة / ٥) وذلك بعد أن عقروا ناقة الله التي فرض الله عليهم إطلاقها في الزرع الذي ينبت بشكل طبيعي مذهل في الأرض.

قوم مدين ـ ضاعف الله لهم في النسل: ﴿واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم﴾ (الأعراف / ٨٦) ـ المقابل الجزائي ـ ﴿وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين﴾ (هود / ٩٤) وقد شملت الكثرة أيضا المال والتجارة إلا أنهم بخسوا الناس أشياءهم «يشترون رخيصا ويبيعون غاليا».

كل تلك التجارب الدينية التي سبقت الإسلام كانت مقيدة إلى (نظام ديني)

يقوم على التعاهد والتكافؤ بين العبادة الحسية والرزق الخارق والعقاب الخارق. فمفهوم جماعة الهجرة والتكفير الذي دفعهم للجوء إلى الكهف لممارسة العبادة مقابل الرزق في الكنف الإلهي لا علاقة له بالنظام الديني الإسلامي. وهذه قضية منهجية في النظام الديني لم تدرس بعد لطلابنا في المعاهد العليا والجامعات.

وكم أخشى أن أطالب بمساق للعلوم الدينية المقارنة لتربية الطلاب على مثل هذا النهج المعرفي فيتصدى للأمر في هذه الجامعات أولئك الذين يهرعون إلى كل (عمل إسلامي) فيتخذون من الكراسي الأكاديمية المخصصة لهذا العمل ما يتخذونه عادة إزاء المصارف الإسلامية والبقاليات الإسلامية والرزق الإسلامي الحلال. المهم أن هذا العمل يمارس بحرية أفضل وبالتزام منهجي أكبر في الندوات والجامعات الأوروبية بأكثر مما يمارس في المجتمعات العربية والإسلامية.

نظام التكفير ونظام التطهير بين اليهودية والإسلام الإبادة الجماعية .. حدود المماثلة .. ذبح القرابين

ركز خليل علي حيدر في كل وقائعه على المرحوم سيد قطب وكتاب «معالم في الطريق» وجعل من ذلك دافعا أساسيا للشباب باتجاه العنف ومزاجية التطرف. ولا يمنع هذا القول من أن سيد قطب قد طرح بعض الأمور ـ كما قال صبري نور / جماعات إسلامية / سجن ليمان طرة ـ «طرحا ساخنا مما جعل بعض الشباب لا يتناول الأمر تناولا هادئا» والحقيقة كما يبرزها صبري نور تكمن: «في وجود فوضى فكرية ناتجة عن أن هناك بعض / العوام / اشتغلوا بالدعوة.. وأن شبابا متحمسا رافضا لواقعه متطلعا إلى واقع لا يعلم عنه إلا مجملات».

قام هذا الشباب وأراد أن ينتقل بقفزة واحدة مما هو عليه الأمر في الواقع إلى ما تصوره مثلا أعلى دون أن تكون عنده تحديدات .. البعض لجأ في سبيل ذلك إلى أقصى الطريق أو ما تصوره أقصى الطريق وهو التغيير بالقوة والعنف.

بدءا من الفنية العسكرية إلى ما بعدها وما قبلها.

هذه شهادة معتقل قدم نفسه بوصفه «قطبيا» إنه لا يدين أستاذه المرحوم بقدر ما يدين (العوام الذين اشتغلوا بالدعوة) فأرادوا القفز من (معالم) الطريق إلى (أقصى) الطريق وباتجاه واقع لا يعلمون عنه إلا (مجملات) وهكذا في تقدير صبري نور فهم الشباب سيد قطب وحتى فتاوي إبن تيمية. وهناك ـ كما قال ـ (سوء فهم لكتب التراث وغير التراث). اللواء الإسلامي / عدد ١/-٥/٧/ ١٤٠٢هـ.

إنه من غير الإنصاف أن نتحول بالمرحوم سيد قطب إلى «مكارثي» الحركات الدينية المتطرفة وكان من الأجدى البحث في جذور هذه المكارثية الدينية في القول الذي أبداه المعتقل صبري نور/ إشتغال العوام بالدعوة / الفهم الخاطئ لكتب التراث وغير التراث.

تبني التربية الإسلامية لأسلوب الترهيب التوراتي

في كتابه الأخير[٤] حاول «هادي العلوي» أن يربط مزاجية العنف الديني ليس لدى المسلمين فقط ولكن في كل العالم وعبر التاريخ بأسلوب التربية الدينية حيث يبين: «أن قمعية الشخصية الدينية ترتهن بوعائها السيكولوجي المتقوم بالمكونات الثلاثة : نزعة القربنة، عقيدة الإبادة الجماعية وعقيدة العذاب الأخروي والأولي مشتركة بين الأديان ـ أي القربنة والثانية هي عقيدة يهودية إنتقلت بالوراثة إلى المسيحية والإسلام. وتنفرد اليهودية والإسلام بعامل رابع في تكوين السلوك القمعي لإتباعهما هو قانون العقوبات المعروف في الإصطلاح الإسلامي باسم الحدود.

بالطبع لا يمكن تبني وجهة نظر هادي العلوي على علاتها وما بها من نقص كبير في الفهم الديني بشكل عام وفهم (النظام الإسلامي) بشكل خاص.

فالعلوي يتحدث عن ما أسماه بالإبادة الجماعية وأحيانا يصطلح للمعنى

عبارة الاستئصال الجماعي بوصف ذلك مبدأ دينيا في تقرير العلاقة بين الله والبشر وهذا فهم غير صحيح من ناحية المعنى ومن ناحية المصطلح فتعبير الإبادة الجماعية أو الاستئصال الجماعي هو تعبير مطلق في حين أن الله يقيد هذه الإبادة بتنزيل (تنحية / نجاة) الذين آمنوا، هكذا نجي نوح ومن معه في الفلك المشحون وكذلك ﴿ولما جاء أمرنا نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا ونجيناهم من عذاب غليظ﴾ (هود / ٥٨) وكذلك بالنسبة لثمود: ﴿فلما جاء أمرنا نجينا صالحا والذين آمنوا معه برحمة منا ومن خزي يومئذ إن ربك هو القوي العزيز﴾ (هود / ٦٦) وكذلك في قوم مدين: ﴿ولما جاء أمرنا نجينا شعيبا والذين آمنوا معه برحمة منا وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين﴾ (هود/ ٩٤).

إذن الإصطلاح الإطلاقي هو هنا خطأ كبير فهناك الإستثناء (نجينا) من قاعدة العذاب، فالاستئصال ليس جماعيا والإبادة كذلك ليست جماعية.

ثم نأتي للنقطة الثانية: فالعلوي لم يدرك ـ وربما نتيجة غياب الدراسات الدينية العلمية المقارنة من وجهة نظر قرآنية ـ أن مبدأ الإبادة المقتصر على من يصيبهم العذاب هو مبدأ مقرر تجاه خوارق العطاء.

قوم نوح: حضارة كونية لم تدرس بعد.

قوم عاد: بسطة في الجسم.

قوم ثمود: استعمار زراعي في الأرض.

قوم مدين: مضاعفة النسل

فالعذاب الخارق هو في مقابل العطاء الخارق وفق شريعة العدل في التعامل مع الحواس، وهذا هو أساس النظام الديني اليهودي والأنظمة الدينية السابقة على الإسلام، لذلك حين أراد موسى أن يضع (رحمة) الله وليس (عدله) في موازاة خارق الكرم والعطاء لم يستجب الله لطلبه بل نبهه إلى النظام الإسلامي القادم الذي:

أولا: يضع جانبا القيود التشريعية المشددة.

ثانيا: ينهي حالة الخطاب الديني للشعوب والقوميات ليتوجه إلى الناس كافة (الأمية).

ثالثا: يربط بين الرحمة والنظام الديني في إطار علاقة إسلامية.

المرجع هنا في سورة الأعراف: «واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة إنا هدنا إليك» ذلك كان خطاب موسى ثم جاء الخطاب الإلهي: ﴿قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها﴾ ومن هنا تتحدد شروط كتابة الرحمة وليس العدل المكافئ لخارق العطاء ﴿للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون * الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون﴾ (الأعراف/ ١٥٦ ـ ١٥٧).

فهنا (النبي الأمي) لكل الأمم غير الكتابية، أي العالمي، فالأمية في التعبير القرآني لا تعني الذي لا يخط بيمينه، فسورة الجمعة توضح لنا أن النبي الأمي (محمد) قد بعث في (أميين) أي العرب الذين يعلقون المعلقات الشعرية ويسجلون أرقام تجارة الشتاء والصيف ويكتبون بالحرف العربي الذي كتبوا به القرآن والقرآن يشير بأن (أميين آخرين) سيلتحقون بالأميين العرب أي الشعوب الأخرى من مثلهم والمثل الأمي يتجه لعدم وجود كتاب سماوي سابق يرجعون إليه، فالفرس والمصريون وأبناء حضارات الحرف الكلداني والآشوري والسرياني ما بين النيل والفرات كلهم (أميون) يجيدون القراءة والكتابة بل هم صناع الحرف وقد التحقوا فيما بعد بالأميين العرب تحقيقا لنبوءة سورة الجمعة ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة

وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين * وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾ (الجمعة/ ٢ - ٣) . (راجع مؤلفنا - العالمية الاسلامية الأولى)

الأمية تعني غير الكتابي، غير اليهودي التوراتي، وغير المسيحي الإنجيلي، أما الإشارة لكون الرسول الكريم لا يخط بيمينه فموضعها في القرآن لا يستخدم عبارة أمي : ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ (العنكبوت/ ٤٨) فلو كانت الأمية تعني من لا يخط بيمينه لما لجأت بلاغة القرآن في مخاطبة العرب للوصف وليس للإسم، فالنبي الأمي هو النبي العالمي لكل الناس لهذا جاء خطاب الرسول الكريم للناس كافة بعد تقرير الله للبشرى به في الآية رقم (١٥٧) من الأعراف إذ تلتها الآية رقم (١٥٨): ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا﴾.

بظهور النبي الأمي (نسخ) النظام الديني الذي يكافئ عدلا بين خارق العطاء وعذاب الإبادة الخارق والقهر الحسي الخارق، لذلك وجه موسى إلى النظام الديني القادم بوصفه نظاما يعتمد على الرحمة وليس على العدل فقط «ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها». وأول ما بدأ به نظام الرحمة الإسلامي هو وضع حالة التشريع المشدد «ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم» وهذه هي علامة النبي الأمي لليهود والنصارى أي أنه ناسخ للتشريع المشدد والمنطق المنهاجي في نسخ التشريع المشدد الوارد في سورة الأعراف / ١٥٧: ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾ في معرض نسخ شرعة العقاب المماثل في حالة القتل ونسخ شرعة التكفير - كما سبق وإن أوضحنا.

فالنظام الإسلامي هو غير النظم الدينية كلها والسابقة عليه وهذا ما لم يدركه هادي العلوي في كتابه المذكور غير أن لهادي العلوي بعض العذر فيما كتب لأن كثيرا من المسلمين لازالوا يخلطون بين نظامهم الديني القائم على الرحمة وعلى شرعة التخفيف وعلى نسخ التكفير وبين النظام اليهودي فأخذوا بالتراث

اليهودي كخلفية للقرآن بل إن المسيحية نفسها قد خضعت لهذا التحريف أخذا عن اليهودية وهذا ما انتبه إليه هادي العلوي حين قال: «إن عقيدة ـ الإبادة الجماعية ـ هي عقيدة يهودية انتقلت بالوراثة إلى المسيحية والإسلام» واستشهد العلوي بقصة المسيح والخاطئة اليهودية: «وتشير قصة الخاطئة التي تجمع اليهود لرجمها فأنقذها المسيح إلى انتشار هذه الممارسة في اليهودية، ومن المعروف أن المسيح الأول أبطل عقوبة الرجم لكن الإسلام أخذ بها وطبقها على الطريقة اليهودية» (من تاريخ التعذيب في الإسلام / ص ٧٦). وبالطبع فإن حد الرجم مأخوذ فيما نسب إلى المصدر الثاني في التشريع الإسلامي ولا نص عليه في سورة النور في القرآن الكريم وإنما النص على الجلد مائة جلدة.

إذن لم يدرس العلوي مسألة ما أسماه بالإبادة الجماعية التي يشكل منطقها أثرا سلوكيا في نفسية المؤمن دراسة منهاجية بردها إلى النظم الدينية السابقة على الإسلام، على الأقل بالشكل الكافي، لأن منهاج الإسلام غير واضح في دراسات الفقهاء أي التخفيف المقيد إلى الرحمة، مع أن الله قد أشار إلى (حقيقة النسخ) الديني في (البقرة / ١٠٦) والتي بدأت بتحذير المسلمين من اليهود الذين يعلمون بارتباط ما بين النبي الأمي العالمي وشرعة التخفيف، والتحذير قائم في أن لا يصيب اليهود مقتلا في هذه الشرعة المخففة: ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (البقرة/ ١٠٥) ـ ويجدر بنا الانتباه إلى عبارة ﴿والله يختص برحمته من يشاء﴾ وهو التعبير الذي قيل لموسى إشارة لمحمد وعليهما جميعا الصلاة والسلام. أما أساليب الكيد فعديدة جدا وتتوقف على مستوى الكائد، فقد حذر الله آدم من إبليس وغوى آدم وحذر الله المسلمين من اليهود فماذا فعل بنا اليهود يا ترى فيما يختص بالآية الناسخة المتقومة بشرعة التخفيف؟؟

بشرعة الرحمة التخفيفية الإسلامية وبالخطاب الديني إلى الناس كافة، وضعت جانبا شرعة العدل واستوعبها الله في شرعة (الرحمة) ولو عمد الفقهاء لوضع أسس التربية الدينية على هذا المنهاج الإلهي في النظام الإسلامي لما تشكلت نفسية المزاج الدموي الحاد التي أظهرت الجماعات التكفيرية التي لجأت إلى مغارات المنيا وعمدت إلى (قتل) الذهبي وحكمت المدي والاسياخ الحديدية في بطون الطلاب والطالبات، ولو أدرك الفقهاء هذا الموضوع بشكل منهاجي لما وجد هادي العلوي أو غيره حجة على ما أسماه: «إرتهان الشخصية الدينية بوعائها السيكولوجي المتقوم بالمكونات الثلاثة: نزعة القربنة، عقيدة الإبادة الجماعية، وعقيدة العذاب الأخروي» وسنعمد الآن لدراسة موضوع القربنة والأثر السيكولوجي في تشكيل مزاجية التضحية والعنف كنوع من الإسقاط النفسي على سلوك المؤمن.

مبدأ القربنة والموقف الإبراهيمي

ما من مبدأ شوه في الفكر الديني وبلاهوتية ساذجة أكثر من مبدأ القربان والكيفية التي فهم بها إبراهيم الرؤيا، بل إن الأسفار اليهودية لا تكتفي بفكرة أن يأمر الله الرحمن الرحيم نبيه الأواه الحليم بذبح إبنه الغلام الحليم بل جعلوا الأمر (محرقة) وشواء ناريا ثم اتخذ العلماء الوضعيون من المدارس المعاصرة فكرة القربان دلالة على (التشوه النفسي) في أخلاقية المؤمن.

لم يحدث قط أن أمر الله إبراهيم بذبح إبنه: المشكلة أن إبراهيم قد (صدق) الرؤيا والرؤيا لا تصدق كما هي وإنما (تأول). فالرؤيا والأحلام ينبنيان على (الرمزية) التي تكمن في ما وراء عالم الصور المرئية وبهذه الكيفية تأول يعقوب رؤيا يوسف: ﴿إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ (يوسف / ٤).

هذه مجرد صور أما الدلالات ما وراء الصور فهي كالتالي: الشمس مقابل

القمر : يعني / الذكر مقابل الأنثى / فالشمس ضياء والقمر نور يستمد من إنعكاس ضوء الشمس على سطح القمر (لهذا لا يربط القرآن قط بين النور والشمس ولا بين القمر والضوء) ثم أحد عشر كوكبا والمفتاح هنا بيد يعقوب في التماثل بين عدة الكواكب وعدة أخوة يوسف، أحد عشر أخا فيتكون الرمز من الذكر (يعقوب / أبو يوسف) ـ (الأنثى ـ أم يوسف وليس خالته كما يرد في التفاسير) ثم إخوته، هؤلاء كلهم يسجدون (يفتقرون) ليوسف.

عرف يعقوب رمزية الرؤيا ولكنه لم يستطع قياس المدى الزمني الذي ستتحقق فيه، فالأمر هنا يتطلب إحتساب الدورة الفلكية حيث تكون هذه الكواكب كلها في حالة دورة كلية ومعينة إزاء الشمس والقمر.

إن من خصائص الخليل إبراهيم أن يصدق الرؤيا بالصورة وليس بالتأويل. وهذا ما نبه له الله سبحانه وتعالى: ﴿وناديناه أن يا إبراهيم • قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين﴾ (الصافات/ ١٠٤ ـ ١٠٥). فلا يكون جزاء المحسنين بذبح أبنائه ولكن بتحقيق ما قصدت إليه الرؤيا في رمزيتها.

والقصد هو (تقديم قربان الخلة/ الإبراهيمة من جنسها). فالله قد اتخذ إبراهيم خليلا والخلة ظاهرة مكانية (تخلل الشيء) ـ دون حلولية ـ والابن صورة لأبيه لأن الأب (يتخلل) تكوين الإبن فإن يرى إبراهيم نفسه وهو يذبح إبنه فالرمز أن يقدم (بدنا) يرمز إلى علاقة الله بالبدن الكوني ـ من منطق الخلة ـ تماما كعلاقة الخلة الإبراهيمة بالله.

هذا البدن الشبيه بالبناء الكوني لا يتوفر إلا في (الإبل) فقوائم الإبل كالأعمدة الرافعة للسماء وخف الإبل مسطح كسطح الأرض وسنام الإبل كالجبال التي تشد الأرض ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ (الغاشية/ ١٧).

ثم يأتي التفصيل المقابل ﴿وإلى السماء كيف رفعت • وإلى الجبال كيف نصبت • وإلى الأرض كيف سطحت﴾ (الغاشية/ ١٨ ـ ٢٠) ولهذا المعنى الرمزي

كان يجب أن يتجه إبراهيم لا إلى (تصديق) الرؤيا كما هي فحقق الله المعنى الرمزي بفداء عظيم ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ (الصافات/ ١٠٧). والذبح العظيم هو من (البدن ـ ضم الباء) التي وجه الله بنحرها في يوم الحج : ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر الله﴾ (الحج/ ٣٦).

أنساق التفسير الإسلامي نحو التفسير التوراتي فجعل من البدن كبشا جاء به جبريل من الجنة في حين أن إبراهيم يكرم ضيفه بما هو أعظم من الكبش أي «بالعجل الحنيذ» كما أشار الله سبحانه وتعالى، وبالطبع فإن مبدأ القربنة بالكبش يعتبر تخفيفا من الفداء بالبدن وفق المنهاج الإسلامي ولكن دون أن يعني ذلك أن فداء إسماعيل كان كبشا كما زيف التوراتيون، أو أننا نفدي بالكبش تصديقا للرواية اليهودية. «ثم مد إبراهيم يده وأخذ السكين ليذبح أبنه فناداه ملاك الرب من السماء وقال «إبراهيم .. إبراهيم . لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئا.. فرفع إبراهيم عينه ونظر وإذا كبش وراءه ممسكا في الغابة بقرنيه» (سفر التكوين ـ ٢٢ ـ رقم ١٠ إلى ١٤).

ويشوه التفسير اللاهوتي العلاقة النفسية بين الأب والابن. فإسماعيل يبدو غلاما بمعنى الطفل الذي يأتيه أبوه للذبح بما يقلل معنى الشفقة والرحمة بين الأب وأبنه وبين الله ونبيه، فإذا كنا قد أوضحنا إشكالية تصديق إبراهيم للرؤيا وليس تأويلها وما أعقب ذلك من فداء عظيم يماثل رمزية الخلة ومكانيتها فلا بد من أن نعرف أن إسماعيل لم يكن غلاما بمعنى الطفل. فخطاب إبراهيم لأبنه هو خطاب (استشاري ـ تخييري):

﴿فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إنشاء الله من الصابرين﴾ (الصافات/ ١٠٢) وعلينا الآن بالتحليل: هنا سن فوق مرحلة الطفولة فلما بلغ معه السعي والسعي صيد واحتطاب وجلد وهذا لا يكون لطفل ثم لم يقل إبراهيم لابنه أن الله قد

أمره وإنما أبلغه بأنه رأى رؤيا وإسماعيل هو الذي فسر هذه الرؤيا بأنها أمر إلهي ـ يا أبت افعل ما تؤمر ثم .. رجع إسماعيل إلى العقيدة (التسليم لأمر الله) وأضاف إلى هذا الرجوع الاستعانة بالصبر ومشيئة الله.

إذن الله لم يأمر إبراهيم بذبح أبنه، وما كان إسماعيل طفلا، ولكن يبقى أن تراث التفاسير ـ الذي أخذ هذا النقل عن اليهود ـ قد أوجد في الإسلام ما لا ينبغي أن يوجد في تراثه فقدر الوضعانيون من الكتاب أن دينا يقوم تراثه على أمر الله لأنبيائه ليذبحوا أبناءهم لابد أن يولد نفسية المزاج الدموي ومشكلتنا ترجع أيضا لعدم تثبيت المنهج التحليلي العلمي في النظر إلى ضوابط القراءة القرآنية.

الله يرفض القربان البشري:

القربان البشري عادة (وثنية) درجت عليها الشعوب البدائية، وقد جاءت الأديان لإبطال هذه العادة المشينة، وقد نص القرآن على ذلك ولكن معظم الناس لا يقرأونه إلا مفردات وحروفا، فالوثنيون البدائيون يقدمون القربان البشري إما بإلقائه في النيل كما كان الأمر سابقا، أو بشوائه في المحرقة، وذلك جنبا إلى جنب مع تقديم الأضحية من الأنعام، فأبطل الله ـ سبحانه القرابين البشرية وأدان ممارساتها الوثنية، وكان يتوجب على من يأتي تفسير القرآن أن يدرك آياته وما يربط بينها من وحدة عضوية منهجية عوضا عن فتح كتب التفاسير اليهودية والنقل عنها وبما يشوه ويزيف معاني القرآن، ويفسد جوهر العلاقة الرحمانية بين الله والبشر، فكيف يدين الله القربنة بالبشر ثم يأمر بها.. ساء ما يفترون.

﴿وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون • وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم ..ركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما

يفترون﴾ (الأنعام ١٣٦ ـ ١٣٧).

قد نقل مفسرونا ـ غفر الله لهم ـ عن التوراة المحرفة فأساؤوا للعقيدة الاسلامية.

وكعادتهم فقد حول الاسرائيليون «الفداء» من إسماعيل إلى اسحاق، ليجعلوا اسحاق فوق اسماعيل، كما جعلوا سارة (أم اسحاق) فوق هاجر (أم إسماعيل)، ونسبوا لاسحاق بئر زمزم. كما نسبوا لله ـ سبحانه ـ كفضيلة لسارة على هاجر، وهذه هي النصوص مما يسمى (بالاصحاح ـ الثاني والعشرون) من (سفر التكوين) ليطلع القارئ على مدى «الدس».

الأصحاح الثاني والعشرون

وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم. فقال له يا إبراهيم. فقال هأنذا. خذ ابنك وحيدك الذي تحبه اسحاق وأذهب إلى أرض المريا وأصعده هناك على أحد الجبال الذي أقول لك. فبكر إبراهيم صباحا وشد على حماره وأخذ من غلمانه معه وإسحاق ابنه وشقق حطبا لمحرقة وقام وذهب إلى الموضع الذي له الله. وفي اليوم الثالث رفع إبراهيم عينيه وأبصر الموضع من بعيد فقال ابراهيم لغلاميه اجلسا أنتما ههنا مع الحمار. وأما أنا والغلام فنذهب إلى هناك ثم نرجع إليكما فأخذ إبراهيم حطب المحرقة ووضعه على إسحاق ابنه وأخذ النار والسكين. فذهبا كلاهما معا. وكلم إسحاق إبراهيم أباه وقال يا أبي. فقال هأنذا يا ابني. فقال هوذا النار والحطب ولكن أين الخروف للمحرقة. فقال إبراهيم الله يرى له الخروف للمحرقة يا ابني. فذهبا كلاهما معا.

فلما أتيا إلى الموضع الذي قال له الله بنى هناك إبراهيم المذبح ورتب الحطب وربط إسحاق ابنه ووضعه على المذبح فوق الحطب. ثم مد إبراهيم يده وأخذ السكين ليذبح أبنه. فناداه ملاك الرب من السماء وقال إبراهيم . فقال هأنذا. فقال لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئا. لأني الآن علمت أنك

خائف الله فلم تمسك أبنك وحيدك عني فرفع إبراهيم عينيه ونظر وإذا كبش وراءه ممسكا في الغابة بقرنيه. فذهب إبراهيم وأخذ الكبش وأصعده محرقة عوضا عن ابنه فدعا إبراهيم اسم ذلك الموضع يهوه يراه. حتى إنه يقال اليوم في جبل الرب يرى.

ونادى ملاك الرب إبراهيم من السماء وقال بذاتي أقسمت يقول الرب إني من أجل أنك فعلت هذا الأمر ولم تمسك ابنك وحيدك أباركك مباركة وأكثر نسلك تكثيرا كنجوم السماء وكالرمل الذي على شاطئ البحر. ويرث نسلك باب أعدائه. ويتبارك في نسلك جميع أمم الأرض. من أجل أنك سمعت لقولي ثم رجع إبراهيم إلى غلاميه. فقاموا وذهبوا معا إلى بئر سبع وسكن إبراهيم في بئر سبع.

قد رفض إبراهيم من قبل أن يعبد (الآفلات) والأفول يعني الهيئة في حالة (النقص) وليس الغروب والاختفاء، فحين رأى الشمس بازغة كما في هيئتها عبد فيها كمال البنائية ثم رفضها حين (كسفت) وقد سجل لنا علماء الفلك في بابل كسوفا للشمس بتاريخ ١٤ تموز ٢١٢٠ قبل الميلاد فيما يحايث زمان إبراهيم وكذلك رفض عبادة القمر حين خسف والكوكب حين طمس. فإبراهيم متعلق بأقصى حالات العلو والكبر «فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون» (الأنعام ي ٧٨). فكل (الصور) التي تعلق بها إبراهيم إنما حملت (دلالات) كمال البنائية / النور في القمر / الكبر في الشمس / البعد في النجوم / والله نور وقريب وبعيد وكبير فتفكر إبراهيم كان عقليا في ملكوت السماوات والأرض حتى أدرك أن هذا الكون هو (بيت) للإنسان وأن الله بكبره ونوره (مهيمن) على هذا البيت الكوني ومن هنا نبعت فكرة (الخلة الإبراهيمة) بالمعنى البنائي فكانت فكرة (القربان) حيث يأخذ الإنسان بصورة البيت (الحي) وليس (الميت) ليضعها هدية من المخلوق للخالق،

ولهذا كلف إبراهيم دون غيره برفع (قواعد البيت) المحرم ثم كلف بذبح القربان. وهذا موضوع يفضل دراسته في إطار دراسات عن خصائص النبوات وما تعنيه كل حالة بداية من آدم وإلى محمد وعليهم جميعا أفضل الصلاة والسلام.

الهوامش

(1) Ignaz Maybaum – Trialogue between Jew, Christian and Muslim – Routledge and Kegan Paal Ltd; London, 1973 – p. 114 – 131.

(٢) موسى بن ميمون ـ دلالة الحائرين ـ ترجمة دكتور حسين آتاي ـ مكتبة الثقافة الدينية ـ ١٤ ميدان العتبة ـ القاهرة ـ دون تاريخ ـ الصفحات ٤٨٣ و٤٨٩ و٥٢٤ و٥٢٥ و٥٢٦. (حياة ابن ميمون ٥٣٠ ـ ٦٠٣ هجرية الموافق ١١٣٥ ـ ١٢٠٥م). وقد تم تحقيق الكتاب في جامعة (أنقرة) عام ١٩٧٤ م.

(٣) سعد بن منصور بن كمونة ـ تنقيح الأبحاث للملل الثلاث ـ الناشر ـ موسى برلمان ـ مطبوعات جامعة كاليفورنيا ـ ١٩٦٧ ـ ص ٤٦.

Sa'd B. Mansur Ibn Kammuna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths. A Thirteenth – Century Essay in Comparative Religion. Edited by: Moshe Perlmann. University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1967.

(٤) هادي العلوي ـ من تاريخ التعذيب في الإسلام ـ مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي.

الفصل السادس

مالك بن نبي ـ آركون ـ خليل أحمد خليل

محاولات نقدية تحليلية دون تركيب

قد نكون في موقف من يطالب بتغيير المناهج الدراسية وبالذات في المعاهد العليا والجامعات لربط المعلومة العلمية بنهج تفكيري تحليلي نقدي علمي، بهدف التحول بالعقل من حالة الأنيمية والتعامل مع الظاهرات الاجتماعية بالشكل الوصفي التفسيري، إلى حالة الوحدة المنهجية التحليلية كما في الطبيعة كذلك في المجتمع، وتحدثنا - جزئيا - عن البعد الغيبي في الفلسفة الكونية.

وقد نكون في موقف من يطالب بتغيير المناهج التربوية الدينية لا في المعاهد فقط ولكن حتى على مستوى وسائل الأعلام المختلفة والمساجد وغيرها بهدف التأكيد على طبيعة النظام الإسلامي المختلف جذريا عن النظام الديني اليهودي القائم على عقلية التكفير والخطيئة الأزلية للإنسان والشريعة المشددة ، أي النظام الذي ينبت عقلية التشدد الصدامية ذات المزاج الدموي العنيف.

قد طالبنا بذلك وبذات النصوص والفقرتين السابقتين، ليس تماهيا مع «العولمة الأمريكية» ولكن قبلها بكثير، وتحديدا فقد وردت الفقرتان فيما نشرناه على صفحات «الخليج - الشارقة - العدد ٢٩٥٧ - تاريخ ٢٧ مايو (آيار) ١٩٨٧ الموافق ٣٠ رمضان ١٤٠٧ هـ» ولم نل غير المسبات في المساجد.

وقد تكون هذه الأسس تغيير المناهج - فيما إذا طبقت - مقدمة لتقويم الفكر

الديني ولكن ماذا ستكون عليه النتيجة؟ هل هي التجديد في أصل التراث الماضوي؟ أم تحقيق نزول القرآن من جديد على الواقع المختلف؟ هل ستجد نصيحة والد الشاعر محمد إقبال طريقها للنفاذ من جديد في الحياة: «إنه لمن اشد ما أثر في حياتي نصيحة سمعتها من أبي: يا بني اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك».

انقضاء الدورة الحضارية عند مالك بن نبي

قد أوضح مالك بن نبي بوصفه (فيلسوفا) يدرس الدورات الحضارية وليس بوصفه (داعية) إسلامية، إن لكل حضارة دورة يحكمها قانون ظاهرة الحضارة فهناك الميلاد في البداية ثم الأفول في النهاية وما بينهما الأوج.

الميلاد يحمل الفكرة كأصل للأطراد (فدورة الحضارة تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين على حد قول كيسر لنج كما أنها تنتهي (الأفول) حينما تفقد الروح نهائيا الهيمنة التي كانت على الغرائز المكبوتة أو المكبوحة الجماح)[1].

البداية روحية أو قيمية / الأوج عقلي/ الأفول غريزي (ص / ٦٦). ففي البداية تتولى الروح أو القيم إخضاع الغرائز فيما يصطلح عليه علم النفس الفرويدي بالكبت فتضبطها ولا تلغيها، ثم يأتي منعطف العقل الذي لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، ثم يبتدئ الأفول بعد تحرر الغرائز كليا، فهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماما في مجتمع منحل يكون قد دخل نهائيا في ليل التاريخ وبذلك تتم دورة في الحضارة.

ثم يحلل مالك بن نبي ما يكون وصفا للحالة الراهنة في ليل التاريخ: «وهكذا نكون في هذا الطور إزاء علم بعثته الدوافع النامية عن الفكرة الدينية وأشرقت به أنوار الحضارة غير أنه إذا انتهت دورتها فقد جرفته الفوضى واستحال إلى عدم أو الى علم إنتفاعي، يعيش أصحابه على حساب الجهل

المنتشر». هذه العبارات الأخيرة يرددها المحكوم عليه بالمؤبد في سجن ليمان طرة صبري نور. «الحقيقة أننا أمام ما يمكن أن يسمى فوضى فكرية .. هذه حقيقة الأمر، في نطاق الدعوة الإسلامية توجد فوضى فكرية ناتجة عن أن هناك بعض العوام اشتغلوا بالدعوة» اللواء الإسلامي / عدد ١٤ / تاريخ ١٤٠٢/٧/٥هـ.

ماذا بعد إنتهاء الدورة الحضارية؟ هل يمكن استرجاعها من جديد؟ هل الاسترداد ممكن؟ نسأل مالك بن نبي الفيلسوف وليس الداعية.

الإجابة واضحة تماما في سياق تفكير بن نبي، «فالإنسان قبل الحضارة غير الإنسان بعد اكتمال الدورة الحضارية» كلمات بن نبي في منتهى الخطورة الفلسفية، غير أن الشباب يقرأونه وبالكاد يفهمونه: «الإنسان الذي تفسخ حضاريا مخالف تماما للإنسان السابق على الحضارة أو الإنسان الفطري، فالأول ليس مجرد إنسان خارج عن الحضارة فحسب كما هي الحال مع الثاني الذي سميناه فيما سلف بالإنسان الطبيعي إذ الإنسان المسلوب الحضارة لم يعد قابلا لإنجاز (عمل محضر) إلا إذا تغير هو نفسه عن جذوره الأساسية. وعلى العكس من ذلك، فإن الإنسان السابق على الحضارة يظل مستعدا ـ كما هو الحال مع البدوي المعاصر للنبي ـ للدخول في دورة الحضارة (المرجع السابق / ص ٧٠ / ٧١).

يمثل مالك بن نبي الإنسان المسلوب الحضارة بمبدأ الطاقة المذخورة التي تستهلك فلا تفيد من بعد لشيء إلا أن (تتحول) كتحول الماء إلى بخار بعد استنفاد طاقته في الخزان. فالواضح الجلي أن مالك بن نبي يرى كفيلسوف ـ أن الدورة الحضارية الأولى قد استنفدت إنسانها الخاص بها تاريخيا وأن الإنسان الذي تبقى منها (المعاصر / الراهن) لا يسعه أن يبدأ من جديد إلا إذا تحول تحولا جذريا.

كيف يكون هذا التحول الجذري ؟ أو بالتحديد كيف تكون حالة التحول إلى بخار؟ هنا نلتقي بمالك بن نبي (الداعية المسلم) حيث يشترط (السبب) الذي

يكون من شأنه (أن يشرط الطاقات التي يحركها ـ هذا السبب ـ بغائية معينة) وهي تحديدا قوة الروح من جديد، تلك القوة التي حركت الإنسان السابق على الحضارة فتمضي به إلى حيث يسوقه الله. لم يطرح مالك بن نبي الأمر من قبيل الاسترجاع وإنما من قبيل الدفع الروحي الجديد في واقع متغير جذريا وإنسان متحول، ومن هنا اتجهت كتابات مالك بن نبي لمشكلات الحضارة ولازمه هذا العنوان في كل كتاباته، فبدأ يبحث في الثقافة والتوجيه الأخلاقي في مقابل التوجيه الجمالي أي في القيم الحضارية، ولم يكن بن نبي في كل بحثه معزولا عن التأثر بنظرية (دور كايم) الذي شن وائل الحساوي / الوطن / تاريخ ٣١ / ١ / ١٩٨٦ / هجوما عليه بوصفه (رسول الماركسية في ميدان العلم الاجتماعي تكفل بنقل آراء كارل ماركس من مباحث الاقتصاد والسياسة إلى مباحث الاجتماع والأخلاق). والحساوي يستشهد في هذه الفقرة بالمرحوم العقاد. فمالك بن نبي يبني نظريته التحويلية للواقع استنادا إلى القول: «أما المشكلة الأولى ـ أي موقف المسلم من مشكلات الحياة الراهنة ـ فينبغي أن نذكر بصددها أن الحياة الاجتماعية محكومة بقوانين خاصة بها شأنها في ذلك شأن الحياة العضوية[٢]».

قد أوضح دور كايم الترابط بين القيم والأنساق الاجتماعية في إطار البنية العضوية للمجتمع، وعرف مالك بن نبي (الداعية المسلم) أهمية هذه النظرية في التعامل مع الواقع المتحول لدراسته من الداخل «على أن هذا الانفصال بين الفكر والعمل ليس هو السبب الوحيد في جمود التفكير الإسلامي فهو يعود أيضا إلى الاختلاط بين جوهر الظواهر وأشكالها، حدث هذا الاختلاط في بداية الحركة في المجتمع الإسلامي الحديث فلم يكن العلم الذي قبسته من جامعات الغرب وسيلة للإسعاد بل كان طريقا إلى المظهرية، ولم يكن ذلك العلم إستبطانا لحاجة مجتمع يريد معرفة نفسه ليحدث تغييرها، بل لم يكن إستظهارا لبيئة نبحث عنها لنغيرها، فهو علم قانع منطو على نفسه خبيث في صوره وأشيائه المألوفة وأقرب

دليل على انعدام فاعلية هذا العلم الإسلامي هو إننا لم نر فينا حتى الآن وجها من تلك الوجوه الخالدة يبرز في تاريخ المعرفة الإنسانية في القرن الحالي / نفس المصدر / ص ٧٦.

لم يكن مالك بن نبي غافلا عن الترابط ما بين نظرية دوركايم في علم الاجتماع ونظرية ماركس في الاستلاب الاجتماعي ـ الإقتصادي ولا عن ترابط هاتين النظريتين في إطار النظرية التطورية التي فجرها داروين، ولكن مالك بن نبي يدرك ضرورة التعامل مع قوانين الصيرورة والتحول داخل المجتمع تماما كما هي داخل البنية العضوية للإنسان وفي إطار من النظرة الشمولية التي لا تنتهي بمثل هذه النظريات إلى ما انتهت إليه في الغرب عبر تمجيد فكرة البقاء للأقوى أو الأصلح التي انتهت على يد (روزنبرغ) إلى المفهوم العنصري النازي.

إذن حاول بن نبي أن يستبطن المجتمع العربي المسلم بأسلوب التحليل الاجتماعي من الداخل ليصل إلى محركات التغير. ماذا وجد؟

غضب مالك بن نبي ووجه تبرمه لأولئك الذين اتخذوا من مقولة (الإسلام دين كامل) وهي صحيحة كمعبر للقول ونحن مسلمون / إذن نحن كاملون ثم يكون هذا هو القياس (الخاطئ المشؤوم الذي يقوض قابلية الفرد للكمال، بالقضاء على همه نحو الكمال) (ص / ٧٧).

قد أعطانا مالك بن نبي (مجموعة توترات نفسية وذهنية) دافعة لليقظة الروحية ومنفتحة على العالم الجديد بكل سلبياته وإيجابياته ولم يحدد لنا منهجا للخروج من هذه التوترات ذات القيمة الجمالية والحضارية الرائعة.

فمالك بن نبي قد أفاد من العلوم الغربية في التحليل والتفكيك ولكن لم يستطع التركيب.

ولكن أهم ما أعطاه لنا مالك بن نبي هو ذلك الخط الذي رسمه بعصاه حيث قال ـ كأنه قالها ـ هنا تنتهي حدود الدورة الحضارية القديمة على إنسانها أن

(ينبخر) ليعاد تحويله في ظهور روحي جديد، أما كيفية التحويل بداية بالعقل نفسه فالإجابة لدى البروفسور محمد أركون في سوربون باريس. ولكنها أجابة أُولية فلازال مشروع آركون التركيبي قيد الجهد.

آركون: الإلتزام الإبستمولوجي - القطيعة المعرفية

محمد آركون جزائري كمالك بن نبي ومن أبرز المفكرين وأستاذ محاضر في جامعة السوربون، إنه يركز بشدة على عجز المثقف العربي المعاصر في الحركات الدينية أو خارجها عن قراءة الواقع قراءة موضوعية نقدية وتحليلية: «هذا النوع من التحليل لم يقم به الباحثون العرب حتى الآن لأنهم مازالوا ينظرون إلى الجانب الفكري من جهة (قسم الفلسفة / قسم الأدب) وإلى الجانب التاريخي من جهة أخرى (قسم التاريخ) ولا يربطون بين هذه العوامل التي كانت مرتبطة في المجتمع. إنها مشكلة ممارسة العلوم الاجتماعية وعلم الإنسان في الفكر العربي اليوم وهي مشكلة ظلت قائمة منذ القرن التاسع عشر لذلك السبب لا نجد نهضة حقيقية وإنما نجد ذلك الموقف الأيديولوجي.

وقد استمرت الأمور هكذا، هناك تيارات فكرية جديدة لكننا عندما نقيمها بنظرة شاملة نرى أنها كانت تتصف بما سميته في كتابي (الإسلام: الأمس والغد) بالوعي الساذج الذي يختلف عما يسمى بالوعي النقدي. إن الوعي الساذج يخالف تماما الوعي النقدي الذي يبحث عن الأسباب العميقة لما حدث في التاريخ وما يحدث في الحاضر الذي أعيشه والذي أشارك في إنتاجه كمحاضر تاريخي، هذا النوع من النظر إلى الحاضر والماضي والربط بينهما مع التحليل النقدي لإبراز الأسباب العميقة في إنتاج التاريخ في الماضي وتاريخي الذي أشارك فيه. هذا النوع من النظر ومن التحايل ومن الإلتزام العقلي والسياسي معا لا نجده في تلك الفترة» [٣].

آركون: إشكالية النظر إلى التراث الديني

فيما يلاحظه محمد آركون أن فترة ما يسمى بالنهضة العربية في القرن التاسع عشر لم تنظر إلى التراث الديني الذي أنتج في القرون الخمسة الأولى هجرية نظرة نقدية تحليلية، أما النهضة الأوروبية الغربية في القرن السادس عشر وما بعده فقد أتخذت موقف النظرة النقدية من التراث الديني ونظرة إكتشافية جديدة للثقافة اليونانية والرومانية. فالديناميكية العقلية الغربية في مواجهة التراث الغربي لم تكن موازية لنهضة العرب في مقابل تراثهم، فالنهضة الأوروبية قامت على النقد وتحليل النصوص التراثية والدينية أما نهضتنا فلم تتجه قط هذا الإتجاه فيما يخص المسائل الدينية. ماذا نجد في النهضة العربية في القرن التاسع عشر؟نجد الحركة السلفية التي قام بها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقد وقفت هذه الحركة السلفية موقفا مناقضا تماما لموقف لوثر إزاء النص الديني فبدلا من أن يقول رجال الحركة السلفية أن للعقل البشري حق مراجعة النصوص الدينية بكل حرية وبالوسائل العلمية التي كانت معروفة في القرن التاسع عشر كانوا يدعون إلى أن نرجع إلى سيطرة تلك النصوص كما تلقيناها من مؤسسي هذه المذاهب الفكرية وكانوا يقصدون بتلك المذاهب الفكرية المذاهب السنية المعروفة وليس جميع التيارات الفكرية التي ازدهرت في قرون الإسلام الأولى (المرحلة الكلاسيكية). هذه ظاهرة ضعف ونقص في الموقف العقلي الذي ساد تلك الفترة التي نسميها فترة النهضة».

يكاد البروفسور آركون يسقط تماما إستخدام مصطلح مرحلة فكر النهضة الذي جعله البرت حوراني وعلى المحافظة وغيرهما دلالة على الفترة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩) أي مرحلة ما عرف بالتجديد السلفي وذلك لأن مسمي النهضة إنما يحمل بالضرورة مضمونا عقليا جديدا في معالجة التراث الذي إنقطعنا عنه منذ سبعة قرون تقريبا، فكان المطلوب العودة لاكتشاف هذا التراث ـ ليس بشكل

استرجاعي وترديدي ـ ولكن بشكل نقدي وتحليلي . غير أن من إسميناهم برواد مرحلة النهضة لم يفعلوا سوى نفض الغبار عن اللوحة دون المضي إلى ما بداخلها وطرحها مجددا باحتواء عصري لها، أي أن التعالم مع التراث ظل تعاملا أيديولوجيا دون إعادة نظر عقلي منهجي كما فعلت أوروبا تجاه تراثها في مرحلة نهضتها فأوروبا تعاملت مع تراثها تعاملا (أبستمولوجيا / معرفيا نقديا تحليليا).

هذا الأمر قد سبب آلاما حادة لمفكرنا مالك بن نبي رحمه الله غير أن آركون قد إختار أن يمضي لأبعد من مالك بن نبي ليدرس ما يسميه (بسوسيولوجيا الأخفاق) فالفكر وكذلك المفكرون العقلانيون في تاريخ الإسلام وتراثه هم في حالة عزلة حتى اليوم الذي ندعي فيه فكر النهضة. فالغزالي لازال متغلبا على ابن رشد أي أن (تهافت الفلاسفة) الذي يشكل إدانة للعقل هو السائد وليس (تهافت التهافت)، فالتيار الأيديولوجي يزداد قوة وتغلبا على الموقف العلمي. لا يقدم آركون علاجا سوى أن يدع صيرورة التحول تندفع بتلقائيتها «ينبغي أن نلح على النظر في تاريخنا وطبعا لا يمكن أن نتحدث عما يحدث في مجتمعاتنا دون أن نربط ذلك بما يحدث في بقية أنحاء العالم خصوصا في الغرب الذي لازال يسيطر على العالم وأنا أفضل أن ننظر فيما يحدث عندنا لأن معظم العرب والمسلمين يعرضون عن الأسباب الداخلية لتاريخنا المعاصر باتهام الاستعمار والإمبريالية.

إننا ننظر إلى الآخرين لنغطي ما يحدث عندنا وأسباب ذلك كثيرة، فالحرية السياسية غير موجودة للأسف في الدول المعاصرة كما أنه لا يسمح للمثقفين العرب بأن يكتبوا بحرية في صحف أوطانهم وأقصد هنا الكتابة العلمية وليس الكتابة السياسية، وإذا كتبت شيئا عن هذه الموضوعات فلابد أن تراقب نفسك، لذلك لا يمكن أن تقول كل ما يجب أن يقال.. أنا مثلا كأستاذ وباحث أود أن

أطرح بعض الأسئلة لكني لا أستطيع أن أفعل ذلك كما يقتضي العلم لأني أريد أن أبقى في اتصال مع العرب كي نتقدم في حل بعض المشاكل دون أن تنقطع الصلة بين الباحث وسائر الناس، لهذا أقبل بالرغم من أني أتمتع بكل حريتي هنا كأستاذ في السوربون أن أفرض على نفسي هذا النوع من الرقابة، لأني أفهم أن الباحث لا يحق له أن يجرح نفوس الذين لا يزالون غير مستعدين ليفهموا ويدركوا بعض المشاكل التي يمكن أن تطرح. هذه الأمور كلها تجعل الفكر العربي لا يقدم على طرح المشاكل التي لا بد من طرحها في هذه الفترة، وعلى التخلي عن هذه المواقف الأيديولوجية التي يفرضها نوع من الإجماع السياسي والاجتماعي السائد عندنا، هذه هي العراقيل وهي كما ترى نفسية وأبستمولوجية. (معرفية) هناك محرمات».

لاشك عندي بأن نهج أركون هو نهج معرفي يريد تحقيق القطعية الأبستمولوجية مع نوع من العقليات الوصفية التراثية ليلج التراث بمبضع النقد والتحليل حتى يتم تمثله عقلانيا في مجرى الحاضر، فالنهضة لا تكون إلا بالتفاعل النقدي مع ما هو موجود (وليس بروح عدمية) حتى تتقدم العقول، وهكذا نهج المرحوم مالك بن نبي، ولكن كلاهما لم يستطع أن يمضي إلى حيث ينبغي أن يمضيا فعلا، فمالك بن نبي قد أعلن شهادة الوفاة للدورة الحضارية السابقة قاطعا خط الإستمرارية بالشكل التراثي التقليدي وشهر آركون سيف النقد المعرفي، ووصف كل منهما كيف يكون النقد. ولكن النقد الذي أراداه في طور المشروع، قد صمم كل منهما سفينة جيدة ولكن الإبحار بها شيء آخر.

كل المثقفين العرب يتحدثون عن المنهاج النقدي التحليلي وعن هذه المعرفية ولكنهم لا يمضون لأبعد من تدمير الإطار الخارجي بالنقد السلبي دون الشروع في محاورة النصوص الدينية والتراثية لإعادة إكتشافها وفق هذا المنهج التحليلي، ولا أقصد بإعادة إكتشافها نوع تلك المحاولات (والتي هي إيجابية

بعد ..منهجة التراث نفسه وتقييمه واستخلاص ما فيه من تجارب وأفكار و نجاحات بروح التدقيق العلمي وإنما أقصد إليه هو الإبحار في النص الديني من جديد وطبقا لمناهج المعرفة النقدية التحليلية التي يدين بها المثقفون من يليهم من التقليديين ولا يمارسونها هم إزاء النص الديني الذي يصرون من جانبهم على أعمال الفهم الجديد فيه.

وليس قصدي أيضا أن يلجأ المثقفون (لعصرنة) الفهم الديني للنصوص بكيفية إفتعالية كتلك الطريقة التي يمارسها بها الدكتور مصطفى محمود أو غيره وإنما القصد يتجه إلى إكتشاف مدى ما يعطيه القرآن الكريم نفسه من أدوات معرفية من ذاته تكون مدخلا منه إليه ووفق المنهج النقدي المعرفي،فإن يجتمع الإيمان بالقرآن مع الإيمان بالمنهج المعرفي في نفس واحدة، فيعني ذلك قابلية القرآن للتعرف عليه بهذا المنهج من جهة وقابلية هذا المنهج ليتعرف على القرآن ويستمد منه مزيدا من القوة من جهة أخرى، أما القول بالمنهج المعرفي دون إكتشاف علاقة هذا المنهج الجدلية بالقرآن مع الإقرار بالإيمان فهو نوع من الإنفصام الذي يخفى المثقفون المؤمنون إظهاره.

إسقاطات أحمد خليل التاريخية

في مقدمة كتابه يطرح الدكتور خليل أحمد خليل[4] ما يطرحه بروفسور محمد أركون حول معاناة التعامل بروح معرفي مع التراث يقول خليل: «من موجبات الإلتزام بقضايا الشعب العربي الإتصال بتراثه من حيث هو ثقافة فاعلة وفهمه في ضوء الحاضر المقبل دون النزوع إلى تبريره أو توثينه، فالمثقف العربي يعاني من استلاب وعيه الفكري سواء بحرمانه من حقه المطلق في التعاطي العلمي الأمين مع تراثه وواقعه أو بتهريبه من ثقافة شعبه وتغريبه عنها إلى ثقافات وأيديولوجيات أخرى لاستيعابه في نطاق سيطرتها، وإذا حاول هذا المثقف عبر إلتزامه الثوري وتطلعه التحرري أن يتمثل مقومات تراثه القومي

ومتفرعاته الوطنية والمحلية إلى جنب تفاعله بثقافات الشعوب الأخرى، جوبه بإضطهاد أقله مصادرة أعماله للحؤول دون بلوغها الافهام وأكثره التنكيل به جسدا وحياة على حساب العقل».

والسؤال الآن بعد فقرة المقدمة هذه ـ هل يتجه دكتور خليل أحمد خليل عبر إعمال المنهج المعرفي النقدي التحليلي ـ إلى نفس غايات المرحوم مالك بن نبي أو البروفسور محمد أركون.

إن محاولة دكتور خليل لا تختلف عن محاولات دكتور حسين مروة أو دكتور طيب تيزيني من حيث الرؤية الوضعانية للقرآن الكريم (دكتور خليل ليس ماركسيا خلافا لحسين مروة والطيب تيزيني) فخليل يلجأ لحصر الإطلاق القرآني) ليحيطه بالواقع النسبي، وهنا نحن نختلف معه جذريا كما نختلف مع الماركسيين والعدميين والوضعانيين في هذه المحاولات، ولكننا نريد لهذه المحاولات أن تبدأ وتستمر وسنتعرض لمناقشتها بمشيئة الرحمن الرحيم.

فالنص القرآني نص إلهي محرم متنزل من ذات الله المحرمة ﴿وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم﴾ (النمل/ ٦) ومتنزل في البلدة المحرمة ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين * وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين * وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون﴾ (النمل/ ٩١ ـ ٩٣).

فدكتور خليل ـ بالرغم من كونه ليس ماركسيا ـ لا يتعامل مع القرآن كنص محرم وإنما كنص واقعي وأهمية القرآن ـ تكمن بالنسبة إليه ـ بوصفه جذرا في تكويننا الحضاري فهو يقول: «وما كتابنا هذا جدلية القرآن إلا كتاب للعقل والعاقلين سببه إلتزامنا العلمي والعملي بتراثنا وخطره إنه يخرج على المألوف الإيماني والإلحادي في تقويم الإرث الفلسفي أما هدفه العام فهو إستنباط

تـدلالات الجدلـية فـي القـرآن الكـريم وتصنـيفها فـي ثلاثـة مستويات تحليلـية وتأليفية هي الغيب: الطبيعة: البشر»

كـان يمكـن للدكـتور خلـيل أن يمضـي جـيدا فيكتـب «للعقـل والعاقلـين» إذا فهـم هو أولا كيف يطرح القرآن قضية (الغيب: الطبيعة: الإنسان) في إطار وحدة جدلـية ولـيس تأليفية ولكن الـنظرة الوضعانية التي تأخذ بخناق عقله جعلته لا يرى في القـرآن إلا (جـدلا تأليفيا) بين الغيب والطبيعة والإنسان ركبته عقلية ذلـك الـزمان، فعدنـا لـنواجه الـيوم الانقطـاع بـين الغـيـب والبشـر مـن جهـة وبـين البشـر والطبيعة من جهـة أخرى «وإذا كـان العرب قـد تلقـوا هـذا الجـدل التأليفـي بين الغيب والطبيعة والبشر في إطار تحالفهم مع الطبيعة ذاتيا فإنهم اليوم يواجهون مسألة إعادة الـنظر في هـذا الجدل على ضوء إنقطاع التحالف بين الغيب والبشر من جهة وبين البشر والطبيعة من جهة ثانية(٥).

بعد ذلـك لـم يتجه خليل إلى القرآن المحرم بقدر ما اتجه إلى الواقع: لهذا رأينا من واجبنا الاسترشاد بمنهج التحليل الجدلي للواقع التاريخي الذي استوحى فيه ولـه ـ القرآن الكريـم ـ وبإدراك عاقل وفاهم لما يتضمنه من شمول واستنساب وبهـذا المـنهج العلمي لفهـم الظاهرة الدينية التاريخية من زاوية التغيير الاجتماعي والـتوحد القومـي عـند العـرب سنبسـط أمامـنا إمكـان الجـدل القرآنـي بعيدا عـن الخـيارات الأيديولوجـية المتسـرعة، ويقصـد بالخـيارات المتسـرعة، الإيمانـية الإنقيادية والإلحادية الجاهلية.

حسـنا إلـى أيـن تنتهـي جهـود دكـتور خلـيل أحـمـد خلـيل بعـد عـناء؟ تجيبنا الصفحة رقـم ٢٠٦ «إن الديـن سيتحول بواسـطة الأنثروبولوجيا إلـى علـم إنسـاني، فالديـن يقـدم إفتراضـا يوحـي إيحـاء والعلـم الإنسـاني يـتخذه فرضـية عمـل يـنبغي الـتحقق مـنها فـي الواقـع. وهـذا يعـني أن الـتفسير هـو إكتشـاف واكـتناه للواقـع فـلا يعـود سبيلا نـازلا مـن الـنص إلـى الواقـع وإنمـا يغـدو سـبيلا صـاعدا مـن الواقـع إلـى

النص، بهذا تتصوب رؤيتنا إلى الدين «إنه وليد الواقع ناشئ منه وإليه يعود وبهذا يتموضع الدين كعلم إنساني وما تحول الثيولوجيا (علم الكلام) إلى أنثروبولوجيا (علم الإناسة) سوى مقدمة لتحويل الدين إلى أيديولوجيا».

ما هذا الذي يفعله دكتور خليل أحمد خليل؟ إنه في الواقع لم يفعل شيئا سوى أن وضع «مقدمة» كتب لآخرين تولوا هم العودة بهذا المنهج إلى القرآن، فالمتأمل في دراسات هؤلاء الدكاترة سرعان ما يتذكر قول أحد أساتذه اللاهوت المسيحي في أوروبا عصر التنوير من الذين شايعوا العقل النقدي فلما رأى أن كل شيء ينهار بسرعة أمامه قال «في مقابل تصحيح العقل لما يكون قد أحدثه الجهل في الدين تنبت في المقابل شياطين عديدة».

ونحن لا نقول قول ذلك اللاهوتي المسيحي المذعور وإنما نتذكره فقط، فالقرآن هو أولى الكتب بأن ينظر إليه من زاوية مناهج المعرفة العلمية التحليلية ولكن على أن تكون هذه النظرة أمينة مع منهجها وضوابطه، وهذا ما سيدلو به القرآن واضحا حين تحاول هذه المناهج أن تكتشف الرابط الجدلي على أرضية الواقع التاريخي المتحرك بين (مطلق) القرآن و(نسبية الواقع) فوقتها ستكتشف هذه المناهج تماما ـ إذا استخدمت ضوابطها بأمانة علمية منهجية ـ إن نصوص القرآن ليست (إنعكاسا) لفكر الواقع العربي التاريخي، فلا القبائل استطاع محمد أن يؤلف بينها وفق منظور الحتمية التاريخية للتوحد القومي كما بحث عنها مكسيم رودنسون في كتابه (محمد) ، ولا تعاطي القرآن مع منظور الحرام والحلال هو من نتاج الواقع العربي فما يسميه دكتور خليل أحمد خليل (بمشكلة الفكر الإعتقادي) بين التعيين والإطلاق في النص القرآني، إنما هي مشكلة كامنة في (منتصف الطريق) الذي تحجر عنده فكر هؤلاء الدكاترة الذين جعلوا فكرهم مجرد (ترجمة) للنقد الغربي للفكر الديني اللاهوتي في أوروبا بأكثر مما هو (إبداع) في موروثهم التراثي والديني مثلهم، في ذلك مثل الدكتور

صدق جلال العظم في كتابه (نقد الفكر الديني) الذي لا يعدو كونه نقدا أوروبيا للاهوت المسيحي منذ القرن الثامن عشر. أعاد العظم صياغته بلغة عربية وفي مكان عربي متأخر ليسقطه على النصوص القرآنية فمصيبتنا ولازالت أننا أمام مترجمين ولسنا أمام مبدعين.

فإذا كان الدكتور عبد الله العروي مثلا يرى بأن فقهاء يومنا وعلماؤنا إنما يقرأون المؤلفين القدامى ويؤلفون فيهم(٦)، فإنني أرى أن فقهاء المنهج العلمي التحليلي من العظم ومرورا بخليل ومروة وتيزيني إنما يقرأون ويترجمون عن غيرهم في الغرب، ثم يسقطون تراجمهم على القرآن الكريم والتراث، وهذه هي محنتنا مع الشيطان الذي نقتلعه فينبت عوضا عنه عدة شياطين.

أين استخدام المنهج العلمي في القرآن؟

قد أراد دكتور خليل أحمد خليل أن يربط ما بين المكونات الأخلاقية والاجتماعية عند العرب وأحكام القرآن كمفهوم التحليل والتحريم ومفهوم الدناسة ومفهوم القداسة محاولا القول أن وراء الأمر الديني علة اجتماعية أو سببا إقتصاديا أو دافعا ثقافيا: «هنا تنطرح أيضا مسألة الترابط الجدلي بين العادات الدينية وبين حاملها الثقافي ومتعلقاته الاجتماعية، فالحيازة الخاصة للأرض، للمواشي، في المجتمع الزراعي ـ الرعوي ـ يمكن إعتبارها سببا لعادة التحريم ولظهور حق ملكية الغير، الملكية الخاصة التي أنجبها التحريم الديني وأحل إنتقالها بالموارثة أو بالمبادلة أو بالمتاجرة»(٧).

بالطبع لا يستطيع دكتور خليل أحمد خليل ولو عمر ألف عام أن يصل بهذا الأسلوب إلى فهم الإجابة الدقيقة على هذه التساؤلات إذا لم ينفذ بدقة التحليل إلى النظام المنهجي للقرآن، فهو يتعامل مع عبارات «حلال، حرام» قداسة، دناسة، وفق ما يكون عليه تفسيرها وإستخدامها في اللغة التراثية العامة دون أن يرجع بها تحديدا إلى كيفية إستخدامها في القرآن نفسه الذي يحاول دراسة جدليته.

ولا عذر لخليل أن قال بأن الكيفية التي يأخذ بها هذه العبارات هي كيفية ما وجدها مستخدمة تراثيا، فخليل قد التزم منذ بداية كتابه (ص ٧) بحقه المطلق في التعاطي العلمي الأمين مع تراثه وواقعه، فهل حجب هذا التعاطي العلمي الأمين عن الدكتور خليل تمييز المصطلح القرآني بين (البلدة المحرمة) في مكة و(الأرض المقدسة) في فلسطين. ليعطي كل أحكام القرآن ـ فيما بعد الفرق بين (الأمر المحرم) و(الأمر المقدس)؟

صحيح أن فقهاء الإسلام لم يتحدثوا بعد في الفرق بين الأمر المحرم والأمر المقدس. بما يعني التمييز بين أكل لحم الخنزير وشرب الخمر لأن ثقافة المفسرين وتكوينها التاريخي لم تتح لهم (منهجية التدقيق التحليلي العلمي) ولكن لا يعتبر ذلك عذرا لدكتور خليل الذي أعامله ككنز من جوهر ولكنه مطلي بالنحاس، فقط لو اتجه بجوهريته العلمية التحليلية النقدية التي لم تتوفر للفقهاء الأجلاء الأوائل فدخل إلى (النظام القرآني) كما وعدنا هو، إذن لما استخدم هذه التعبيرات بهذا الأسلوب، فأيديولوجية ما أسماه دكتور خليل بالإلحادية الجاهلية طغت على ما عند خليل من نقدية معرفية (الإستخدام الأبستمولوجي للمعرفة العلمية) كما حددها البروفسور محمد أركون وكما يحددها خليل نفسه، فلعل في دكتور خليل أحمد خليل ما عناه الإمام الرباني مالك بن أنس: «إذا كانت العلوم منحا إلهية ومواهب إختصاصية فليس بمستبعد أن يدخر لبعض المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين».

فالعلم «كموهبة اختصاصية» ـ على أقل تقدير ـ موجود لدى دكتورنا لينفذ به وفق قواعده النقدية التحليلية إلى أعماق النظام القرآني أو تحديدا إلى (المكنون). والله ذو فضل عظيم. فلو أعاد دكتور خليل دراسة النظام القرآني بمنهجه هو ـ أي دكتور خليل ـ لا تضح له الفارق الكبير بين القرآن كظاهرة (غيبية) وما كان عليه الواقع العربي (كظاهرة تاريخية) ولأدرك المعاني الدقيقة

لهذه العبارات ولما ربطها بالواقع العربي، ثم جعل القرآن إنعكاسا فكريا لذاك الواقع فأوقع نفسه فيما سماه (بمشكلة الفكر الإعتقادي في عصرنا) جدلية القرآن ـ ص ١٣٨) في حين أن الدكتور خليل قادر على حل هذه الإشكالية لوحدد ـ هو ـ معنى الإطلاق والتقييد في الخطاب القرآني ومن داخل القرآن. ولعله من الضروري الآن أن ندفع بدراسة الدكتور خليل خطوة في هذا الإتجاه الذي بدا هو في ريادته. أي إتجاه تحديد ما في القرآن ـ ولكن بالقرآن ـ ما بين المطلق المهيمن على كل زمان ومكان وما بين النسبي المتجه لعصر التنزيل.

الخطاب القرآني ما بين المطلق والتعيين

قد فجر الدكتور خليل أحمد خليل قضية الإطلاق والتعيين في الخطاب القرآني وهي أهم قضية على الإطلاق إذ يتوقف على فهمها فهم علاقة القرآن بالمجتمع التاريخي الماضي وعلاقة القرآن بالحاضر والمستقبل. فالقول بأن القرآن كتاب صالح لكل زمان ومكان يعني إمكانية أن نميز في الخطاب القرآني بين ما كان للماضي وما يكون للحاضر وما يكون للمستقبل. وفهم كيفية أن يحمل القرآن أنواعا مختلفة من الخطاب تبعا لكل عصر مع بقاء النص واحد لا تغيير فيه كما هو.

في هذه النقطة يقول دكتور خليل «ليس من العدل التعامل التجريدي مع القرآن، فهو من الوجهة التاريخية يخاطب مجتمعا زراعيا رعويا عربيا محددا وهو من الجهة النصوصية يحتمل تصورين التصور الإطلاقي الإيماني القائل بالشمول لكل زمان ومكان، والتصور التاريخي النقدي القائل بحدودية توجهه إلى ذهنية اجتماعية معينة، فبين التعيين والإطلاق تكمن مشكلة الفكر الإعتقادي في عصرنا «جدلية القرآن» ص ١٣٨.

لم يحاول كثيرون التعامل مع هذه القضية بالذات، كيف يخاطب القرآن كافة العصور مع تغيرات الزمان والمكان والعلاقات الإقتصادية والاجتماعية

وإختلاف البنى العقلية والثقافية، والنص واحد، ومفسر سابقا وفق قواعد محددة في معاني الألفاظ ودلالات الأحكام.

أمام عدم القدرة على الإجابة عن هذه الإشكالية، تعددت مناحي العلاقة مع القرآن في الواقع المتغير، فالبعض اتجه نحو العصرنة محاولا أن يلوي عنق النص ليخرجه عن ما فسر به في الماضي وليجعله متلائما مع تفسير غرضي مقصود في الحاضر. ففي مرة من المرات حاول الشيخ الجسر إيجاد علاقة تصورية ما بين نظرية الضوء ووجود الملائكة والجن (ملحق النهار الأسبوعي - بيروت - ١٢ / ٣ / ١٩٦٧). غير أن الدكتور صادق جلال العظم تصدى لهذه المحاولة في كتابه (نقد الفكر الديني) مؤكدا على أن المعاني القرآنية والنصوص غير قابلة في حقيقتها لأي تأويل عصري، فقيد العظم النصوص القرآنية بمرحلة التنزيل وبكيفية التفسير التي قيدت النص نفسه: «بطبيعة الحال يعطي هؤلاء المفكرون معنى مطلقا لهذه العبارات الإسلامية وكأنها لا تنتمي لأي زمان ومكان منفصلة عن الظروف التاريخية التي قيلت فيها والمناسبات التي حددت مغزاها ومعناها وقتئذ، ومن ضمن هذه العبارات يتضح لنا أن العلم الذي حث على طلبه الإسلام - أطلبوا العلم ولو بالصين - هو في جوهره العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها ويتفرع عنها وليس الفيزياء والكيمياء مثلا»، وهنا طلب العظم مراجعة تعريف العلم في كتاب العلم في الجزء الأول من إحياء علوم الدين للغزالي(٨).

وكما تصدى الدكتور العظم لمحاولات الجسر التأويلية على ضوء العلاقة بين الملائكة والجن ونظريات الضوء، كذلك تصدى الدكتور عاطف أحمد لمحاولات الدكتور مصطفى محمود وذلك في كتابه (نقد الفهم العصري للقرآن) حيث أكد د. عاطف «أن تفسير نص معين في كتاب معين يجب أن يلتزم أولا بأن يتوافق مع التركيب اللغوي طبقا للمعجم والقواعد اللغوية السائدة في المرحلة التاريخية الخاصة التي صيغ فيها ذلك الكتاب. وثانيا بأن يتطابق مع

ما ورد في الموضوع نفسه في نصوص أخرى من الكتاب نفسه، وهذان الشرطان بالنسبة للقرآن لا يتحققان بدقة إلا لدى المفسرين الأوائل الذين كانوا على دراية تامة بلغة ذلك العصر، والذين كانوا بحكم تقارب الزمن ـ وأحيانا تطابقه ـ مع زمن صدور النص أقرب إلى فهم المعنى المراد من أي تفسير حديث، فأقوال المفسرين الأوائل ـ خاصة ما لقيت إجماعا منهم ـ تعتبر تحقيقا للمعاني التي سبق ورودها في الروايات المتسلسلة عن قراء القرآن حتى تصل إلى الصحابة الذين هم دون شك أقرب الناس إطلاقا إلى فهم المعاني القرآنية بحكم معايشتهم للنبي الكريم ولسماعهم منه وأخذهم عنه.. وفهم القرآن بالنسبة لنا لا يجب أن يخالف بحال من الأحوال تفسير القرآن.»

في هذا الإطار عقد الدكتور عاطف مقارنة بين تأويل مصطفى محمود للآيات القرآنية التي فهم منها الإتجاه الداروني التطوري في الخلق وبين تفسير الطبري (نشرة أحمد شاكر ـ دار المعارف ١٢ / ٣١٧ ـ ٣١٨ ـ ٣٢٠)، فالطبري يتجه لتفسير هذا المعنى بتحول الهيئة البشرية من تراب إلى إنسان تحولا مباشرا، ثم يؤكد دكتور عاطف على ضرورة الإلتزام بالنص.

ويمكن سحب موقف دكتور عاطف ودكتور العظم لا على محاولات الشيخ الجسر ومصطفى محمود فقط وإنما على محاولات مماثلة قام بها حنفي أحمد في كتابه (التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن) ويوسف مروة (العلوم الطبيعية في القرآن) وكذلك المحاولات المشهورة لعبدالرازق نوفل.

الاتفاق على غير وفاق بين التقليديين الماضويين وعتاة العدميين والوضعانيين

قد نكتشف هنا إتفاقا، ولكن على غير وفاق، ما بين عتاة التقليديين الماضويين الذين يقيدون تفسير القرآن بما فهم به النص في مرحلة التنزل التاريخية، وبين عتاة العدميين والوضعانيين الذين يرفضون محاولات التجديد

العصري القائمة على تأويل النص بما يخرجه عن الفهم التاريخي. فاجتمع الماضويون والوضعانيون على المجددين التأويليين، وفي هذا السياق نفسه كان هجوم خليل علي حيدر على محاولات التجديد والعصرنة: «كنا نعرف بالطبع أن المساواة المطلقة التي يتحدث عنها التيار الإسلامي الثوري غير صحيحة شرعا، والآيات والأحاديث تتحدث بوضوح عن تفاوت الدرجات «الوطن - تاريخ ٢٣ / ١٠ / ١٩٨٥».

إن قيمة هذه المحاولات التجديدية التأويلية - مع إختلافي تجاه معظمها - إنما تتمحور كلها حول إخراج النص القرآني من (التعيين) الذي ذكره دكتور خليل إلى (الإطلاق) الذي يتجه لكل زمان ومكان. فأين (يكمن) داخل القرآن، ما بين الإطلاق والتعيين ودون محاولات الإفتعال التأويلي والتجديدي السطحي والعصرنة المزاجية؟

الهوامش

(١) مالك بن نبي - شروط النهضة - دار الفكر - دمشق - ص ٧٠.

(٢) مالك بن نبي - وجهة العالم الإسلامي - دار الفكر - دمشق - ص ٧٢.

(٣) محمد آركون - مقابلة مطولة أجراها حبيب السالمي مع محمد آركون - مجلة (الوطن العربي) - عدد ٣٨٥ - تاريخ ٥ يوليو ١٩٨٤ م.

(٤) د . خليل احمد خليل - جدلية القرآن - دار الطليعة - لبنان - ص ٧.

(٥) د . خليل أحمد خليل - مصدر سابق - ص ١٠٣.

(٦) د . عبد الله العروي - العرب والفكر التاريخاني - دار الحقيقة - بيروت - ١٩٧٣ - ص ٥٣.

(٧) د . خليل أحمد خليل - المصدر السابق - ص ١٣٨ و ١٦٢.

(٨) د . صادق جلال العظم - نقد الفكر الديني - ص ٢٦.

الفصل السابع

الإطلاق والتعيين في القرآن الكريم

ما كان الله ـ العليم الحكيم ـ لينزل القرآن في إطار تاريخي محكوم بشروط الواقع، ثم يجعله كتابا لكل العصور، رغما عن متغيرات الواقع، لو لم يحمل النص القرآني قوة الإطلاق وحدود التعيين التاريخي بذات الوقت، غير أن المجتهدين ومعارضيهم لم يحاولوا النفاذ إلى داخل النص القرآني في البنائية الكلية للقرآن الكريم عطاء من جهة والمكنون معنى من جهة أخرى، والمجيد الذي لا يبليه الزمن من جهة أخيرة. وهذه الثلاثية هي صفات القرآن (كريم / مجيد / مكنون).

فالمجتهد: أراد التأويل خارج ما تعطيه البنائية القرآنية فوقع فريسة للدكتور صادق جلال العظم والدكتور عاطف أحمد وغيرهم، كما وقع فريسة الماضويين التقليديين. وللذين انتقدوا المجددين المتأولين من منطلق عدمي أو وضعاني بعض الحق، وكذلك للذين إنتقدوهم من منطلق تقليدي ماضوي، فهؤلاء من المجددين المتأولين حملوا أفكارا وإتجاهات مسبقة قالوا للقرآن أن يمنحهم بعض الآيات ـ والقرآن (حمال) بتشديد الميم ـ (أوجه) ليستعينوا بها على العصر وليحاربوا بها الإلحاد، وكان ينبغي على هؤلاء المجددين المتأولين فعل العكس تماما وهو أن يدخلوا إلى داخل القرآن، ثم يخرجوا إلى الناس كيف يخرجهم القرآن نفسه. إذن لوجدوا أن إشكالية ما بين الإطلاق والتعيين التي طرحها

الدكتور خليل أحمد خليل في جدلية القرآن، محلولة بكاملها.

فالقرآن ـ وليس حديثا إنشائيا ـ هو أكبر من كافة المناهج المعرفية النقدية التحليلية، لا بمعنى أنه يرفضها، ولكن بمعنى أنه (مهيمن) عليها بمنهاج كوني يستوعبها جدليا ويسقط عنها ـ أي عن هذه المناهج ـ إلتباساتها الفلسفية الجزئية. فالقرآن لا يلغي ثنائية الإنسان مع الطبيعة كما وصلت إلى ذلك فلسفة العلوم الطبيعية، وإنما يأخذ بهذه الجدلية الثنائية ليقطع عليها طريق التواصل باتجاه المذهب المادي ليعيد صياغتها، في جدلية كونية تضيف البعد (الغيبي) إلى هذه الثنائية المادية، ذلك حين يحدد القرآن جمع القراءة المادية مع القراءة الغيبية في قراءة واحدة.

الجمع بين المعرفتين: الغيبية والطبيعية في سورة العلق

ليس عبثا أن تكون أول السور إلى غار حراء (كهف الإسلام) حاوية للمنهج، ففيها كان الأمر الإلهي بقراءتين مختلفتين تماما: القراءة بالله خالقا، وهذه قراءة غيبية تتم عبر التأمل الذاتي في الكون وعلاقات ظواهره بحيث يكتشف الإنساق أهداف الخلق لا (تركيب) الخلق فتنتهي هذه القراءة لدى ما أدركه إبراهيم الخليل، حيث نظر إلى الكون (بيتا) للإنسان، واكتشف مبدأ (الأمن) كعلاقة بين الله والإنسان في إطار هذا البيت الكوني وعرف قوة الخلق في إحياء الطير.

ثم هناك القراءة الثانية: وهي القراءة بالقلم، وهي قراءة علمية صارمة في (تركيب) الكون، صارمة بأكثر من صرامة أنجلز في العلوم الطبيعية، وبأكثر من صرامة دوركايم في العلوم الاجتماعية، فالقلم قراءة موضوعية (غير ذاتية) إذ يعتمد المعرفة المسطورة التي تنقل إلى الغير خارج الرؤيا الإشراقية أو الإستشفافية كما هي في القراءة الأولى الغيبية.

﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق﴾ (العلق / ١ ـ ٢). فهذه

قراءة (تأميلية) تتجه لمعرفة السبب من خلال النتيجة، وليس العكس، فالمعروف أننا ندرس الأسباب لنصل إلى النتائج، غير أن الله يشدنا إلى النتيجة (الإنسان) ثم إلى البداية (العلق) ثم يتوسط الله العملية كلها (اقرأ باسم ربك الذي خلق). فالخطاب الإلهي لا يتجه إلى التركيب ولكن إلى الغاية والهدف، وهذا ما حاولت إبطاله الفلسفة المادية لأنها نفت البعد الغيبي في البناء الكوني.

﴿اقرأ باسم ربك الأكرم • الذي علم بالقلم • علم الإنسان ما لم يعلم﴾. وهذه قراءة (علمية طبيعية) في خصائص التركيب والحركة والصيرورة والإتجاه، أي في الجدلية والنسبية والتطور.

من الجمع بين القراءتين إلى توحيد القراءتين

قال الله للمسلم أن يجمع بين القراءتين (الغيبية والطبيعية)، فبالجمع بينهما تتحرر القراءة الطبيعية من النزعة المادية في الإتجاه الفلسفي، وبذات الوقت تتحرر القراءة الغيبية من النزعة القدرية التي لا تميز بين العوالم الثلاثة التي ينزل عليها القول الإلهي: عالم الأمر حيث يتجلى الله بذاته المنزهة المحرمة، وعالم الإرادة حيث يتجلى الله بصفاته المشبهة المقدسة، وعالم المشيئة حيث يهيمن الله بأفعاله المباركة مستويا على العرش، وهذا هو الفرق بين (التنزيه) من جهة و(التقديس) من جهة ثانية و(التبريك) أخيرا. ولكل من هذه العوالم المتداخلة مدخله المعرفي والمنهجي.

إني أدرك تماما صعوبة المدخل الفلسفي لهذه الأمور وهناك من يصفها «بالعرفانية»، ولكن العقل المعاصر يتطلبها بشدة، فكل هذه الدراسة لا قيمة لها إذا لم تتضح للقارئ هذه الحقائق الأساسية التي توضح لنا فيما بعد ـ بمشيئة الله ـ كيفية الخروج من مأزق التعاطي التأويلي مع نصوص القرآن الكريم / المكنون / المجيد.

فالله في عالم الأمر ذات (منزهة محرمة) والله في عالم الإرادة (صفات

قدسية) تتجلى بين التنزيه المحرم والتشبيه الإنساني، والله في عالم المشيئة يأخذ بصفات التشبيه المباركة وليس التنزيه، وجعل الله قوله أمرا منزلا بين هذه العوالم ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (يس / ٨٢).

في عالم المشيئة هذا ـ حيث نحن اليوم ـ وهو عالم إستثنائي للغاية لأنه ليس أصل الوجود، تأتي متاحات القراءة (الطبيعية) بالقلم وكثيرا ما يرى فيه الناس مفهوم الألوهية. ويتمثلونه على صفاتهم هم وهو تصور يضع الله ـ سبحانه ـ في ثنائية كونية مقابلة لوجود الكون الطبيعي ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ (الأعراف/ ١٤٣).

أراد موسى أن يتعرف على الله عبر منظور العلاقة الثنائية التي تضع الله ـ سبحانه ـ في مقابل عالم المشيئة (الوجود الطبيعي) . ولم يكن موسى يقصد أن يرى الله جهرة بالحواس، ولكن قصد أن يرتقي الله بهذه الحواس لتنظر (أرني ـ أنظر إليك)، هنا أسقط الله (حجاب المشيئة) فتجلى للجبل بقوة (الإرادة) ،فما فعله الله بموسى هو نقلة له من حيث تصورات الثنائية في عالم الطبيعة إلى النظر عبر الإرادة الإلهية وفعلها الكوني (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا)، فهنا تعامل مع الحواس من خارج عالم المشيئة، فالحواس هنا قد قهرت بالإرادة، فعلمنا لماذا تمحورت التجربة الدينية الإيمانية الإسرائيلية في حدود قهر الحواس الطبيعية (شق البحر، نتق الجبل، إنبجاس الماء من الصخر)، فكل هذه تتم ضمن سياق (الإيمان الحسي) الذي تستقطب الإرادة الإلهية تجربته.

أما تجربة الإسلام ـ وهي أرقى تجربة دينية كونية، فتستمد مباشرة من عالم الأمر، ثم تتنزل لتحتوي تجربة الإيمان، ثم تتنزل لتحتوي تجربة العقل الموضوعي كما كان لإبراهيم، وقد أتينا على تحليل المواصفات الفكرية للعقل

الإبراهيمي المتأمل في ملكوت التكوين وعالم المشيئة، والمرتبط بالكون «المسخر» و«المصور».

هذا النظام الإيماني اليهودي ـ وليس الإسلامي ـ جعل اليهود أكثر حساسية بالنسبة لموضوع التشبيه، لأن التشبيه من (عالم الحواس) الذي يقر بالثنائية، فبالغوا في رفض كل تمثل تشبيهي لله، أي اعتمدوا التنزيه بشكل كامل، حتى إنهم حرموا الصور والنحت وكافة الجماليات الأخرى، ووقفوا لدى المعاني الإلهية في عالم الأمر فقط (ليس كمثله شيء) وغابت عنهم (وهو السميع البصير)، وما ذلك إلا لمحاولاتهم فك عقدة الثنائية، فلأنهم يتصورون مفهوم الألوهية (تصورا حسيا) بالغوا في (التنزيه) فقط، وكان ما ورثه المسلمون ـ خارج نصوص القرآن ـ حول تحريم الجماليات هو من أثر العقدة الحسية اليهودية التي إنتقلت إلى التراث الإسلامي.

خلافا للتمثلات اليهودية (الإيمانية الحسية) جعل الله الفكر القلمي الموضوعي كائنا في الوجود وطرفا في المعادلة المنهجية مع القراءة الغيبية، فطلب من المسلمين أن يشبهوا مع التنزيه وليس مطلقا، فهو تشبيه (مقدس) لأنه يتعلق بالله وصفات الله غير صفات البشر، وأن ينزهوا مع التشبيه فلا يجعلوا الله خارج أي علاقة مع الوجود أو ينظروا إليه بشكل ثنائي أو حلولي أو تجسيدي، وهكذا يمضي الجمع بين القراءتين ليتناول كافة مظاهر الوجود في إطار (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة).

بالجمع بين القراءتين، يستطيع المسلم فهم الوجود الكوني بشكل غير منفصم، بين قراءة طبيعية تتيح له النظر العلمي في (تركيب) الكون وبين قراءة غيبية لا تغيب / بتشديد الياء / المسلم عن الواقع، ليترك هذا الواقع بما فيه من حركة وصيرورة وتحول لماركس أو دوركايم.

فنحن نعلم أن أمر الله واحدة كلمح بالبصر كيفما يمارسه في عالم الأمر وأن

أمر الله ضمني في داخل الحركة كيفما يمارسه في عالم الإرادة حيث ينبجس الماء من الصخر، وأن أمر الله يتخذ طريقه إلى قوانين الحركة في الطبيعة والمجتمع كيفما يتشيأ في عالم المشيئة. فإدراك تنزل الامر الإلهي بين هذه العوالم الثلاثة ضروري للغاية لفهم جدلية الغيب والإنسان من جهة والإنسان والطبيعة من جهة أخرى.

هنا نصل إلى تقرير القاعدة الأولى لحل إشكالية الدكتور خليل أحمد خليل «إذا كان العرب قد تلقوا هذا الجدل التأليفي بين الغيب والطبيعية والبشر في إطار تاريخ تحالفهم مع الطبيعة ذاتيا، فإنهم اليوم يواجهون مسألة إعادة النظر في هذا الجدل على ضوء إنقطاع التحالف بين الغيب والبشر من جهة وبين البشر والطبيعية من جهة أخرى (جدلية القرآن / ص ١٠٣).

إن الجدل بين الغيب والإنسان والطبيعة لم ينقطع في يوم من الأيام، منذ نشأة الخليقة وإلى اليوم وإلى المستقبل.

الجمع بين القراءتين (الغيبية / الطبيعية) يمكن أن يثير لدى البعض في البداية مشكلة إنفصامية سببها (كيفية الجمع). فالقراءة بالقلم ـ موضوعيا وعلميا ـ يمكن أن تقود إلى مفهوم (الجبرية المادية). فالقلم يقود إلى فهم (قانون الظاهرات) الذي قدمت به مجلة «الرسول الأوروبي» في عام ١٨٧٢ النهج الفكري الماركسي، فكل ما يدخل فيه القانون يعني (الحتمية) التي تعني (الجبرية). وهذا ما حاول البروفسور لاتاييف إقناع الحضور الفلسفي في مؤتمر زيورخ لفلسفة العلوم الطبيعية به عام ١٩٥٤. غير أن القرآن ـ المحكم النهج ـ سرعان ما يلجأ لتطويق تحول الفهم بالقلم إلى منهج مادي جبري للحركة الطبيعية والاجتماعية وفق قانون الظاهرات. فيأتي الله بما ينقض البنائية المادية ليلغي (حتمية) قانون الظاهرات الطبيعي، العنصران يؤديان في حال تفاعلهما إلى نتائج مختلفة، في حين أن العنصرين يجب أن يتجها ـ في حال التفاعل ـ لإعطاء

نتاج موحد. «وفي الأرض قطع متجاورات» أي واحدة التكوين ﴿وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان﴾ أي نتاج جدلي بالغ التنوع والتعقيد «يسقى بماء واحد» التأكد هنا على أحدية المركب المائي في مقابل القطع المتجاورة في تراب الأرض ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الرعد/ ٣٤).

لا أريد الإكثار من الإستشهادات الطبيعية العلمية الكونية فيما هو منظور لأعين الناس جميعا، من مختبرات زيورخ وغرف عمليات الفضاء الإختبارية وإلى قرى الريف المنعزلة دون إضاءة، العنصران يتحدان فيكون الناتج هو التنوع الجدلي خلافا لمنطق العلم التطبيقي، والعنصران يختلفان ويكون الناتج واحدا، خلافا للمنطق العلمي التطبيقي، فهذا بحر عذب فرات وذاك بحر ملح أجاج (ومن كل تأكلون لحما طريا).

إن هذه القواعد الجدلية القرآنية في البناء الكوني تحطم تماما المعرفة العلمية التطبيقية، ولكنها لا تحطم المعلومة العلمية شرط ألا تتحول إلى نهج مادي في فهم قانون الظاهرات. فحين يبدأ التحول من قانون الظاهرات إلى الفهم المادي يعترض القرآن بمنطق البنائية الكونية، بل ويمضي القرآن إلى أكثر من ذلك ليضع النتيجة في الخلق كغاية جعلت ، بضم الميم ـ من أجلها الأسباب، فالنتيجة سابقة على السبب، لذلك يتجه الخطاب القرآني للناس في تعريف الكون بوصفه (بيتا). فالسماء تتحول إلى مهاد وفرش، والشمس والقمر والكواكب إلى ثريات معلقة، يتحول الكون إلى (طبيعة إنسانية) وليس إلى (مختبر علمي) ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج * والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج * تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾ (ق/ ٦ ـ ٨).

ونطاق الإستشهاد بالآيات التي تؤكد على الطبيعة الإنسانية للبناء الكوني عديدة جدا ويكفي أن يرجع إليها القارئ بنفسه لينظر كيف يحول الله الظواهر

المادية إلى معاني إنسانية.

هذه قراءة تدحض الفهم المادي للكون، وهي قراءة تتم بوجه الذين يحاولون تكريس العلم القلمي باتجاه مادي، حيث يستغني الإنسان بجبروت العلم الطبيعي عن قيم الحق التي خلق الله بها الخلق ﴿كلا إن الإنسان ليطغى ﴾ أن رآه استغنى ﴾ إن إلى ربك الرجعى﴾ (العلق/ ٦ ـ ٨).

إن التعامل القرآني مع العلوم الطبيعية وإسقاطاتها على العلوم الإنسانية لا يقوم على أساس نفيها، فهي قوانين تشيؤ طبيعي وتتضمن خلق الإنسان نفسه بوصفه (كائنا طبيعيا) إلا فيما يتصل بالروح فقط. ومبادئ الكون الطبيعي تتضمن وجوه القيم والأخلاق، لأن الله قد خلق هذا الكون بالحق، فيما أوضحناه في كتابنا (منهجية القرآن المعرفية) ولكن المشكلة هي مع (فلسفة) العلوم الطبيعية التي أولت هذه العلوم تأويلا ماديا أو وضعيا، بما في ذلك إسقاطات العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، وهي إسقاطات قائمة بحكم تكوين الإنسان نفسه منذ فتق الله لرتق السموات والأرض والبداية من طين ثم جعل نسله من ماء مهين (غليظ).

الجمع بين القراءتين في مقابل الجدلية المادية والجدلية المثالية:

إذا نظرنا إلى الماركسية نجد أنها قد وحدت بين جدل الإنسان والطبيعة في وحدة (وجود مادي)، ومنهج القراءتين لا يفعل أكثر من إضافة البعد الغيبي (القراءة الأولى: القراءة بالله خالقا) إلى هذه الجدلية الثنائية المادية فيحلها في نظام كوني شامل، وهكذا يصرع البعد الغيبي أحادية البعد المادي ويستوعب قانون الظاهرات بفهم كوني.

ولكن تبقى مشكلة فلسفية أخرى، وهي أن هذا الإستيعاب الجدلي الثلاثي للغيب والإنسان والطبيعة في نظام فلسفي واحد، يمكن أن يقارب الجدلية الهيجيلية المثالية، إذ يمكن أن يتصور البعض أن كل ما فعلناه هو أننا غيرنا كلمة

المطلق التي يستخدمها هيجل بكلمة الغيب التي نستخدمها نحن قرآنيا، إن هذا الظن سيكون قاصرا تماما إذ أنه يغفل الفارق بين الغيب القرآني والمطلق الهيجيلي.

فهيجل يجعل مطلقه (الروح) حالا ـ من الحلول ـ في الواقع نفسه، فيتحول المطلق إلى (فكرة / مثال) يتجه إليها الواقع ويتمثلها في صيرورته، فالنظام الهيجيلي الجدلي هو في الحقيقة تمثل (مسيحي) للكون ـ بمعنى التحريف ـ إذ يجعل المتعالي الإلهي ـ حالا ـ بتشديد اللام في الطبيعة والإنسان والمجتمع، أما الغيب القرآني فإنه لا يؤدي لمفهوم الحلول وإنما (الهيمنة) وفق التنزلات من عالم الأمر إلى عالم الارادة إلى عالم المشيئة. ففي عالم المشيئة هذا يتعامل العقل الإنساني مع قانون الظاهرات كما تتبدى له في الواقع، فالتفاحة تسقط بموجب قانون الجاذبية، فإذا فهمنا هذا السقوط الجبري فهما ماديا كنا كمن يقرأ قراءة ثانية (لنستغني) ثم (نطغى) وإذا فهمناه فهما طبيعيا ملحقا بالقراءة الأولى (بالله خالقا) جمعنا بين القراءتين، فنفهم كل ما هو (تقييد / تعيين) بالقراءة الثانية. ونفهم كل ما هو (مطلق / إطلاقي) بالقراءة الأولى.

وبالجمع بين المطلق والتقييد نفهم تماما لماذا قال الله في سورة المائدة وبصدد التشريع ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ (المائدة/ ٤٨)، فجعل الله التقيد في / منكم /، حيث لم يقل / ولكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجا، ولم يكتف بالقول لكل جعلنا شرعة ومنهاجا، بل لكل جعلنا (منكم) شرعة ومنهاجا. فربط ما بين التقييد (منكم) والإطلاق الإلهي، فحين ندرك المنكم هذه، فنردها إلى النسق التاريخي بمقوماته الإقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية، تماما كما يفعل علماء الأنثروبولوجيا وعلم المجتمع، أدركنا ما هو مقيد وما هو مطلق.

كيف يكون الإطلاق في مقابل التعيين:

قد بدأنا القول هنا بالحديث عن (النظام الديني الإيماني الحسي) الذي

ينتهي إلى مخاطبة الحواس وميزان التعامل من خلالها، إما عطاء خارقا وإما عقابا خارقا وفق مفهوم (العهد) وقد كانت كل هذه الأنساق الدينية سابقة على الإسلام ومستوعبة في نظام إيماني واحد، لهذا نجد موسى حينما أفاق قال ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ (الأعراف/ ١٤٣).

وقد ربط الله بين ذاك النسق الديني الإيماني الحسي والأرض (دخول الأرض المقدسة والاستيطان فيها)، ثم ربط بين الأرض والقومية (مخاطبة الأقوام كلا على حدة / قوم بني إسرائيل / قوم عاد / قوم ثمود / قوم مدين) فعناصر النظام الإيماني الديني الحسي هي قوم / أرض / عهد/ خوارق في العطاء والعقاب ضمن شرعة ومنهاج متميزين / ثم يأتي نسخ هذا النظام الديني بالإسلام.

جاء الإسلام عالميا ناسخا للمحلية (القومية / الأرض) ولكنه أقام دارا في المدينة فاعتقد البعض أن الإسلام (يكرر) تجارب من سبقه، ولكنهم لم يلتفتوا لأمر هام وهو إن دار المدينة لم تقم على أساس المخاطبة الإلهية الحسية، إذ قامت دون خوارق، ولم تكن دار توطين وإنما دار هجرة فكيف تمثل التعيين التاريخي في دار المدينة؟

في مؤتمر عقدته الجامعة الأمريكية في بيروت في الفترة ما بين ٥ و٨ آيار «مايو» ١٩٨٠ برئاسة الدكتور إحسان عباس تحت إسم «مؤتمر الحضارة الإسلامية والمجتمع العربي الحديث» تطرق الدكتور عبد الله العروي «لحلول العقيدة الدينية التي لا تتطور بشكل تلقائي في سلوك الجماعة اليومي» وقد تحقق التطابق ـ من وجهة نظر إسلامية تقليدية ـ بين العقيدة وسلوك الجماعة بسبب إلهام رباني أيام الرسالة المحمدية».

هنا تعيش العقيدة في الإطلاق، ثم تتعين بإلهام رباني في المجتمع حيث، يكون ما عرف بالتطابق بين العقيدة والواقع، وهنا يوضح «محي الدين صبحي»

التعارض ما بين التطبيق الرباني الإلهامي الذي يجرد تلك المرحلة عن صفتها التاريخية وما بين الصفة التاريخية لتلك المرحلة والتي كان فيها التطبيق قائما على «إجتهاد الرسول الكريم» أي ليس على الإلهام الرباني والتطابق الكلي بين العقيدة والتطبيق العملي، ذلك بما فهم وقتها.

فاقتصر تحليل الناقد «محي الدين صبحي» على أن تلك المرحلة ذات خصائص واقعية تاريخية متحركة باجتهاد الرسول، فهناك فرق كبير بين أن يكون التطبيق ثمرة «إلهام إلهي» أو «تطبيق إجتهادي رسولي» فإذا أقر بأن التطبيق كان إجتهادا رسوليا فإن المطلق الديني يصبح قائما ليأخذه الناس بالتطبيق الإجتهادي بروح إسلامي «يقوم بالضبط على محاولة تأويل عصر النبي وإعادة إنتاجه في كل مرة».

هذا النمط من المحاورات لا يؤدي إلى تمييز ما بين المطلق والتقييد، فالكل منا يعلم أن الرسول الكريم لا يختصر ـ بضم الياء ـ إلى حالة الإجتهاد ، وكان الأجدى فهم ضوابط التعيين في تجربة المدينة عبر القرآن «المطلق» نفسه لا بفكر من خارجه، فهذا النوع من الفكر لا يؤدي إلا ـ كما قيل ـ إلى «علم كلام مستحدث».

الرسول لم يقم نسق، دولة، أرض ، شعب، إيمان، وإنما أقام قاعدة خروج لتأسيس عالمية الأميين:

فخلافا لكل التجارب الدينية السابقة لم يؤسس الرسول الخاتم الموقر، المدينة على أساس دولة تستهدي بالنمط السابق كما كانت عليه اليهودية، فتعبير دولة المدينة هو تعبير خاطئ إذا أراد به الإقتصار على ذلك النمط، وهنا نأتي لما بينته مساهمة دكتور رضوان السيد في ذلك المؤتمر «محاضرة: جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي الإسلامي»[1].

يقول دكتور رضوان ـ وانقل بتصرف رابطا ما بين بعض الفقرات: «كانت

الأمة الإسلامية منذ البداية أمة دعوة» بل إن الدعوة كانت من شروط تحقق هذه الأمة، لقد كانت الأمة مفتوحة، وكان يراد بها أن تضم بين جنباتها العالم كله إن أمكن، ذلك إنه إذا كان الرسول مرسلا للناس كافة فإن عليه وعلى أتباعه أن يوصلوا هذه الدعوة إلى الناس كافة وإلا كان الرسول غير مبلغ لرسالته، وكانت جماعته مسؤولة عن عدم تحقق الأمة الإسلامية.

«وأوضح الرسول في نهايات حياته برسائله إلى الملوك خارج الجزيرة، وبحملاته باتجاه الشام والعراق، إنه يريد أمة دعوة لا أمة دولة، وهو أمر فهمه أبو بكر تماما عندما رفض رأي أكثرية مستشاريه الذين دعوه إلى إنشاء المدينة، الدولة (على النمط الإغريقي بل والعربي الجنوبي، مؤثرا المخاطرة بقاعدة الإسلام «المدينة» على الرضى بالتخلي عن الدولة داخل الجزيرة وخارجها» (الفكر العربي) ص٧٩.

الآن يمكننا الرجوع إلى مسألة التعيين، وإشكالية دكتور خليل أحمد خليل بين ما هو مطلق وما هو متعين في الإسلام.. والآن نرجع أيضا إلى الفكرة الخاطئة عن إجتهادية الرسول الموقر.

فالأساس الذي أقيمت عليه «دولة» المدينة هو أساس التعيين وفقا لنصوص القرآن نفسها، فلا الرسول الكريم ولا أبو بكر الصديق قد اجتهدا لتحديد معالم «دولة» المدينة، وإنما تقيدا بنص قرآني حدد وعين «الحالة التاريخية» لتلك «الدولة». فالنص القرآني يحدد مواصفات تلك الدولة بأمرين: الأمر الأول «أن تكون دون مستوى العالمية الشاملة» وهنا يتم التمييز بين نص الإطلاق الذي استخدمه دكتور رضوان السيد «الرسول مرسل للناس كافة» وبين نص التحديد ما دون العالمية في سورة الجمعة. أي عالمية الأميين غير الكتابيين. الأمر الثاني «أن تكون دولة المدينة أكبر من الدولة الدينية القومية المرتبطة بالأرض».

الأمران: دون العالمية وفوق القومية، يحددهما على التعيين قول الله تعالى

﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين • وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾ (الجمعة/ ٢ ـ ٣).

هنا تحديد تاريخي / تعييني لمهمة الرسول الخاتم الموقر والصحابة البررة، فالمهمة وقف على «عالمية الأميين»، ذلك هو التعيين من داخل القرآن، وهذا التعيين الذي يأخذ بالشخصية التاريخية للمرحلة تماما كما يريد دكتور خليل أحمد خليل أن يدرسها في إطار شروطها الواقعية، يقابله نص إطلاقي: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا﴾ (الفتح/ ٢٨). ويتأكد هذا النص الإطلاقي بنص إطلاقي آخر: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (سبأ/ ٢٨).

النص الإطلاقي (عالمية ـ الناس كافة) لا يتجاوز الحالة التاريخية المقيدة للنص التعييني (الأميين العرب والأميين الذين لما يلحقوا بهم ثم لحقوا بهم)، فالتعامل هنا محكوم بظرفية تاريخية محددة تقوم بداخلها كل الدلالات الاجتماعية والفكرية التي تؤطر بها عادة شخصية المرحلة التاريخية في دراسات التطور التاريخي وعلم الاجتماع أي بما تتيحه (القراءة الثانية، القلم، قراءة الواقع الموضوعي عبر قانون الظاهرات الاجتماعية).

الآن يمكننا أخذ كل ما كتب حول الإستقراء العلمي التحليلي لتلك المرحلة المتعينة والتي أسماها القرآن مرحلة (الأميين) طبقا لتصنيف سورة الجمعة. أما مرحلة الظهور الكلي للدين فتأتي في المباعد ـ المستقبلية، فالإسلام لم يخرج حتى الآن من الحيز الجغرافي ، البشري لعالمية الأميين، قد استوعب «غير الكتابيين» في حين حافظت اليهودية على إنغلاقها القومي، وانتشرت المسيحية في القارات الجديدة التي اكتشفها الغرب المسيحي الأوروبي في نفس زمان سقوط الأندلس وخروج العرب منها، (سقوط غرناطة في ١٤٩٢ يصادف تاريخ

إكتشاف كريستوفر كولمبس لأمريكا). ومن بعد انتشار الإسلام في أفريقيا وآسيا والأراضي القديمة نجد أن المسيحية قد شكلت منافسا قويا، فالإسلام لم يخرج حتى الآن عن نطاق عالمية الأميين جغرافيا وبشريا، ولا يمنع ذلك من أن يأتي القرآن بنص آية الظهور الكلي (الإطلاق) في سورة الفتح.

جدلية الظهور الكلي عبر التحول في الواقع:

حين يطرح القرآن حالة التعيين «الأميين» ثم يطرح حالة الإطلاق (الظهور الكلي للدين)، فإنه يضع المسافة الزمانية والمتغيرات المكانية بين التعيين والإطلاق، وهذه المسافة الزمنية تعني الصيرورة في الواقع، أي التحول في الواقع العالمي برمته، وهذا التحول يعني الأخذ بقوانين الحركة والإتجاه في بنية المجتمعات وتاريخها، فالأمر الإلهي ـ كما حددنا بمنطق الآية في سورة يس يأتي متنزلا من عالم الغيب إلى عالم المشيئة عبر الإرادة ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾. فهذا القول الإلهي المتنزل على درجات العوالم الثلاث، إنما يتخذ طريقه إلى عالم المشيئة عبر فهمنا نحن له بالقراءة الثانية «قراءة القلم» قراءة قانون التحول والصيرورة والإتجاه.

فهذا التحول الجدلي من عالمية الأميين إلى الظهور الكلي لا يعني أن تقوم منظمة للجهاد الإسلامي فتغزو العالم مرتحلة على صهوات الخيل وبسيوف مشرعة، فتلك الأدوات كانت وقفا على التعيين وعلى التحديد وعلى الحالة التاريخية، أي حالة الأميين قبل أربعة عشر قرنا.

هنا نأتي لدراسة خصائص تلك المرحلة التاريخية المميزة للدين الإسلامي (تطبيقا) بنفس الروح التي قررها دكتور خليل أحمد خليل، خارج الإيمانية الإنقيادية الساذجة، وخارج الإلحادية الجاهلية، فننفي الإيمانية الإنقيادية بدراسة مرحلة التطبيق هناك بوصفها مرحلة قابلة «للتعيين». وللتعيين بالقرآن نفسه وليس فقط بعقل أميل دور كهايم أو أريك فروم، فالقرآن قد حدد وعين حين بين

تسمية «الأميين» في سورة الجمعة، وكذلك ننفي الإلحادية الجاهلية التي أدانها دكتور خليل حين نتجه إلى تلك المرحلة التعيينية بعمق الإيمان.

قد حدد القرآن المحكم حالة تلك المرحلة بوصفها عالمية (للأميين) وللأميين فقط، وصدقت نبوءة سورة الجمعة، حين التحقت الشعوب الأمية «غير الكتابية» بالأميين العرب عبر القرن الهجري الأول فاستوت تلك العالمية ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا، وفي الوسط من العالم وقد أظهرت تلك المرحلة تعينها في ذلك الإطار الجغرافي البشري وفقا لتحديدات سورة الجمعة، وقد جاء الباحثون من بعد، فحاولوا إكتشاف الأسباب التي جعلت الإنتشار الجغرافي للإسلام وقفا على مناطق معينة فاتجهوا لدراسة العلاقة بين نظم العبادات الاسلامية والبيئة الطبيعية الجغرافية لهذه المناطق. ولكن دون أن يكتشفوا أن التحديد الجغرافي البشري لعالمية الأميين قد تم قبل بداية الفتوح وبنصوص سورة الجمعة، ولدوافع تعيينية أكثر من مسألة التوافق بين المناخ الطبيعي ونظم العبادات وهذا هو الجانب الغيبي الذي لا يتجه علماء اليوم للكشف عنه بفهم علاقته بالواقع ومجراه فيه، وهنا تأتي أهمية (أسلمة العلوم التاريخية).

سأعتمد هنا على النصوص التي أوردها دكتور رضوان السيد في معرض مناقشته الغنية لقضايا الإسلام المعاصر والمستقبل[٢]، وقد أورد الدكتور رضوان هذه النصوص في معرض رفضه الربط بين الإسلام والخصوصية الجغرافية ولكنه لم يتجه للربط بين مدى الإنتشار الجغرافي وتحديد مرحلة الأميين.

يقول رضوان أن الباحثة الإيطالية بيانكا ماريا سكارسيا أموريتي قد أفضى بها التسرع إلى بعض النقائض: «حينما تبحث الجغرافية للإسلام باعتبارها جزءا من خصوصيته، صحيح أن الإسلام توقف عند حدود جغرافية معينة ولكن ذلك لا يعود إلى طابعه الأيديولوجي الذي يقصره على مناطق معينة ذات مناخ معين

كما يقول بلا نويل ، بل لأن الطاقات البشرية المحدودة للجماعة التي حملته، والظروف السياسية والاجتماعية للشعوب والأمم الأخرى التي واجهته حصرته (ولم تحاصره) في البقاع الأكثر إعتدالا في أفريقيا والشرقين الأدنى والأوسط.. على حفافي الصحاري وفي محيطها.. وإلا فكيف نفسر إنتشاره وتوسعه في بقاع حارة الطقس والمناخ مثل أفريقيا السوداء وأندونيسيا والهند».

قد احتج دكتور رضوان بطاقة الحامل البشري المحدودة التي لم تمكن الإسلام من الإنتشار خارج هذه الحدود الجغرافية، في حين احتجت الباحثة بيانكا بالطباع الأيديولوجي المتسق مع هذه الجغرافية، ولم يكتشف كلاهما أن القرآن قد حدد هذا الإنتشار ضمن مشروعه الإلهي لاستيعاب غير الكتابيين في الوسط من العالم، أما أن يجد الإسلام (مواطئ إقدام في أوروبا وأمريكا) بحيث يعزز دكتور رضوان مقولته حول (أن المسلمين أمة في حالة تحقق دائم. فلا يعتبر إستشهادا إلا بحالات فردية وليس حالات إستيعاب اجتماعي أو مجتمعي شاملة، فبموجب سورة الجمعة فإن إستيعاب الكتابيين من شعوب أوروبا وأمريكا لا يختص بحالة التقييد التاريخي، ولكن بحالة الإطلاق كما تبين سورة الفتح بتقدير إلهي مستقبلي.

ثم يورد دكتور رضوان النصوص المتعلقة بدكتور جمال حمدان حول هذا الموضوع «يترامى الإسلام حتى خط الإستواء عبر بيئات طبيعية شديدة التفاوت، من الغابة الإستوائية إلى المدارية ومن السافانا الأفريقية إلى الإستبس الآسيوي، ومن أدغال الهند «الإسلام الموسمي» إلى الفلد الأفريقي، فهو إذن يتوزع في المناطق الحارة والمعتدلة والباردة على السواء. كما ينتشر في الصحاري الجافة والأعشاب المطيرة. والغابات الكثيفة بلا إستثناء. وبالمثل نجد الإسلام البحري على السواحل كما نجده في صميم القارات من الداخل بل إن السواد الأعظم من المسلمين أقرب إلى التركز على القطاعات الساحلية والبحرية.

إلى ماذا كان يهدف جمال حمدان؟ لعله قد استهدف ما أوضحه لنا دكتور رضوان من أنه يرمي ـ أي حمدان ـ لابتداع نظرية تقول بأن إتساع الإسلام الجغرافي يأتي بأكبر من سلطته المركزية، وبالتالي فإن الجامعة الإسلامية ضد الجغرافيا، وفي الحقيقة إننا لا نرى فيما قدمه حمدان من مسح جغرافي ما يوحي بالتنوع الحاد الذي أراد الإستناد إليه. فتعبير حار، معتدل، بارد، لا ينطبق في التفاوتية الحادة على البلاد التي ذكرها والتي تقع في نطاق الإستواء والمدار، فإذا صح إطلاق كلمة «بارد» على أي من هذه المناطق، فماذا سيقول حمدان في التعبير عن «الأسكيمو» والمناطق القطبية؟

مع ذلك لست من القائلين بالتطابق ما بين الحدود الجغرافية والحدود الوثنية لعالمية الأميين، فالأمر ليس جغرافيا منذ البداية ـ ولكنه كما قررته سورة الجمعة ـ فالإنتشار الأمي محكوم بالشعوب الوثنية المتمحورة حول الوسط من العالم القديم، ولهذا بقيت الديانات غير الوثنية (الأصل / المنشأ) بمعزل عن الإستيعاب الإسلامي ولو كانت في نطاق ما بين المحيطين الأطلسي والهادي، ثم لا يعني قولي هذا أن كل وثني قد استوعبته بالضرورة عالمية الأميين، ففي الحالات التاريخية يتعامل الباحث مع الظاهرة التعميمية (القاعدة) وليس التفاصيل التي تظهر الإستثناءات الفرعية.

المهم أن دكتور رضوان السيد قد أوضح لنا خلافات بين رأيين، رأي يحاول التشديد على التشابه في بيئات العالم الإسلامي الجغرافية ليصل من وراء ذلك إلى تحديد سمات للإسلام وشخصية المسلم عن طريق البيئة الجغرافية (كرافييه دي بلانول) ، ورأي يشدد على التنوع الجغرافي توصلا لنفي وحدة الإسلام الحضارية وبالتالي نفي إمكان جامعته أو وحدته السياسية (جمال حمدان ـ ولفريد كانتويل سميث)، في حين أكدت بيانكا ماريا سكارسيا أن الإنتشار يعزي لتوق المسلمين لتحقيق إرادة الله في العالم عن طريق الدعوة والجهاد.

كم يوفر القرآن على هؤلاء الباحثين جهدا كبيرا لو اكتشفوا فيه مقولة (الأميين)، التي تعطي حدود هذا الإنتشار بعدا غير جغرافي أو بيني، بالمعنى الذي ذهب إليه بعضهم، كما تعطي هذا الإنتشار المحدد بعدا غير البعد الإطلاقي عبر مفهوم الدعوة والجهاد المجردين ، أو قول رضوان أن تلك هي حدود طاقة من كانوا، ولا نريد هنا أن نقلل من كلمات دكتور رضوان، ولا مشروعية العامل الجغرافي البيئي الطبيعي ، ولكنا نقول باستيعاب كافة هذه العوامل ضمن مقولة «التعيين» التي ساقنا إلى بحثها دكتور خليل أحمد خليل (جدلية القرآن) وهي المقولة التي حددتها سورة الجمعة لنؤكد لخليل أن (مطلق) القرآن إنما يتناول (جدلية الواقع) ، فلا يظن بعض الناس أن محتوى القرآن المنهجي هو الأدنى حظا في الثقافة والمعرفة من حظوظ الذين خلقهم من أنزل القرآن.

والتساؤل الآن لماذا قيد الله تلك المرحلة تحديدا في عالمية الأميين قبل أن يطلق الإسلام إلى ظهور كلي كما حددت سورة الفتح، فالإجابة هنا يمكن أن تتجه للقول بأن القرآن يأخذ بجدلية الواقع والتحول عبر الصيرورة مع الدفع بالاتجاه، ولكن ليست هذه غايتنا ـ وقد أثبتت نفسها فعلا ـ وإنما الغاية التي نتوخاها هي في بحث لماذا اقتصر مفهوم الأمة الإسلامية ـ وقتها ـ على الأميين؟

مراحل الخطاب الإلهي المتدرج للبشرية:

مفهوم الحركة في التاريخ البشري، لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن، على التعاقبات الطبقية المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو الحال في تجربة الحضارة الأوروبية، بل تستوي كأشكال دائرية، بدءا من الشكل العائلي إلى الشكل القبلي إلى الشكل الأمي إلى الشكل العالمي، أي أن التطور البشري يمر عبر هذه المراحل الأربع: المرحلة الأولى هي المرحلة الآدمية، والمرحلة الثانية هي المرحلة الإسرائيلية «الظاهرة القبلية ومماثلاتها من قوم عاد وثمود وغيرهم». والمرحلة الثالثة هي المرحلة العربية الأمية ومن لحق بهم خارج

معنى اللفظ القومي، «أي مرحلة الأميين». ثم المرحلة التي تليها ـ كاستمرار للرسالة الإسلامية ـ وهي مرحلة الظهور الكلي للدين.

أمامنا ثلاث مراحل تاريخية، والرابعة ملحقة بها لأنها إستمرار لرسالة الرسول الخاتم الموقر، وقد أعطيت كل مرحلة من المراحل الثلاث وعيها الحضاري الخاص في إطار منهجية الخلق الكوني ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاث من جهة وكبداية لعصر العالمية من جهة أخرى.

قد بدأ الخطاب الإلهي الكوني بآدم في أول سورة البقرة (ج ١ ي ٣١، ٣٢، ٣٣)، حيث علمه الله الأسماء ثم يستمر السياق القرآني من «آدم» إلى «بني إسرائيل» (البقرة/ ٤٠)، وهنا تحول من العائلية الآدمية إلى ظاهرة مخاطبة القبلية، ثم يتجه السياق لمخاطبة الأميين العرب عبر آية نسخ الظاهرة القبلية الحصرية (البقرة/ ١٠٤ ، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧) فهنا تحول من القبلية إلى العالمية، غير أن هذه العالمية تنقسم بدورها إلى مرحلتين، المرحلة الأمية لاستيعاب الشعوب غير الكتابية طبقا لنصوص سورة (الجمعة / ٢ ، ٣) والمرحلة العالمية الكلية طبقا لسورة (الفتح / ٢٨)، وكذلك طبقا لما يرد من نصوص في سورة (التوبة / ٣٢ ، ٣٣) وسورة (الصف/ ٨ ، ٩).

هنا تكييف إلهي لجدل الواقع الذي يظن البعض أن عناصره المنهجية غير موجودة في القرآن، فلهذه المراحل الثلاث في اصلها (الأربع في التقسيم) خصوصيات واقعية تتميز بها من ناحية التركيب. وقد سبق أن عرضنا لمفهوم الإيمان الحسي المقيد إلى الأرض والشعب في التجارب الدينية السابقة على الإسلام، وكل ذلك كمقدمة لدراسة عالمية الأميين.

فمحمد صلى الله عليه وسلم قد جاء ليختم على مرحلتي العائلية والقبلية بمعناهما الحصري، وليبدأ طريق البشرية بعالمية الأميين العرب ومن يلتحق بهم، ثم يكون الإستواء على العالمية الشاملة، ومن هنا تكتسب العروبة شخصيتها

المركزية في إطار عالمية الأميين الأولى كقوة مستقطبة لكل الحضارات ولكل الأعراق وفي موقع الوسط من العالم، أي تتشكل العروبة كقومية للقوميات بأفق يحمل قوة الإنفتاح المستقبلي على العالمية الكلية.

هذا هو السياق الجدلي الذي يفرغ المطلق في الواقع ويعينه عبر حركة التاريخ وصيرورته. هكذا يتشيأ الأمر الإلهي في الواقع عبر الإرادة ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (النحل / ٤٠).

تناولنا حتى الآن خصوصية عالمية (الأميين) بوصفها مرحلة تاريخية إنتقالية ما بين مرحلة الدين القومي (كتجربة بني إسرائيل والأقوام الأخرى المماثلة) وما بين مرحلة الدين العالمي كيفما يكون الظهور الكلي للهدى ودين الحق على الدين كله كما بشرت به سور التوبة والصف والفتح، أما تعيين عالمية الأميين فقد أوضحتها جيدا سورة الجمعة كما بينا سابقا.

غير أن هذا التحديد يعتبر غير مكتمل ويمكن أن يؤدي إلى كثير من التشوهات مالم نوضح عدة ظواهر متعلقة بتلك المرحلة من الناحية التاريخية والأيديولوجية، ففي قلب عالمية الأميين تكمن (القوانين الذاتية للخصوصية العربية) التي ـ متى فهمناها ـ نستطيع أن نخرج من أزمتنا الفكرية والحضارية الراهنة، فنحن لا نستطيع أن نخرج من أزماتنا ما لم نتعرف أولا على (كيفية تركيب) مجتمعنا، على جدليته، والكيفية التي يتحرك بها ويتجه من خلالها إلى غائية معينة حكمت وتحكم مساره.

إن التعامل مع المجتمع العربي الراهن دون الدخول عميقا في مكوناته الداخلية، واستبطان إيقاعه التاريخي، لا يؤدي إلا إلى فهم سطحي لحركته واتجاهه، فتكون النتيجة حبس حركية هذا المجتمع في أضيق مناهج المعرفة والإكتشاف.

ولعل أكثر الناس إدعاء للعلمية تغيب عنهم هذه العلمية حين لا يطبقون

القاعدة التي تقول بأن للمجتمعات قانونها التاريخي في الحركة والإتجاه، بحيث يفرز كل مجتمع قواه الدافعة نحو التغيير المواكب للتطور جنبا إلى جنب مع القوى النقيضة، فمشكلة مفكرينا، إنهم لم يحاولوا بشكل فلسفي دقيق إكتشاف وجود محركات هذا التغيير بالطريقة الخاصة بالمجتمع العربي نفسه، أي الطريقة التي تعود إلى بنائه التاريخي ونسيجه الاجتماعي الخاص، كأننا مجتمع تحكمه المعايير البنائية الاجتماعية والإقتصادية المجردة وبلا هوية تاريخية أو أيديولوجية.

وبقول آخر فإن المفكرين العرب الذين لا يفهمون تجربة عالمية الأميين في المدينة المقدسة لن يكون بمقدورهم قط أن يفتوا حول مستقبل هذه الأمة لأنهم يجهلون محركات نموها منذ ماضيها، فالماضي يحكم تكوين الحاضر وآفاق المستقبل.

إذن

تكون البداية بنقد التصورات التاريخية والفلسفية الراهنة حول تلك المرحلة من عالمية الأميين تمهيدا لتثبيت التقييم التاريخي والفلسفي الصحيح لها، ثم الإنطلاق من هذا التقييم لاكتشاف العوامل الدافعة لنمونا وتطورنا فوق الأزمات، وسأبتدئ بنموذج التفكير الذي كرسه الدكتور حسين مروة في موسوعته[٢] حيث أوضح أن ما تم وقتها لم يتجاوز (ظاهرة تحالف بين القبائل بما يعكس التطلع إلى توحيد الجزيرة وإقامة (سلطة مركزية) هذا التحديد الذي ساقه مروة لا يعني سوى أن محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان قائدا إستشرف بعبقريته الخاصة حالة (التطلع) هذه بين القبائل العربية باتجاه الوحدة والسلطة المركزية، فجمع بين هذه القبائل.

وما ساقه مروة هو عين ما ساقه (مكسيم رودنسون) في كتابه (محمد حيث انتهى إلى القول بأن العرب قد تكونوا تاريخيا ـ ونتيجة عدة عوامل موضوعية

وتاريخية محيطة بهم جغرافيا واستراتيجيا ـ إلى قومية موحدة كانت تبحث عن قائد ملهم يستجيب لهذه الشروط فوجدته في محمد)[٤].

وقد عالج رودنسون بغرضية سبقت التحليل والخلاصات وكيفتها تلك الأوضاع وبالذات ما اختص منها بصراع الفرس والروم وانقسام الغساسنة والمناذرة، ودور اليمن وضغوط الأحباش، فاستخلص مقومات المرحلة الجديدة التي (يجب) أن يظهر لديها القائد الملهم، بهذا ـ يفيدنا رودنسون ـ بأن بداية عالمية الأمين لا تعكس إلا ما قاله من بعده حسين مروة ـ أي (ظاهرة التحالف بين القبائل التي تعكس التطلع نحو الوحدة وأقامة سلطة مركزية).

الآن لا نريد أن نخضع هذا التحليل إلى (حكم الدين)، ولن نستعجل القول لإثبات ما لا يقره التحليل المادي الجدلي التاريخي، سنستخدم هنا الماركسية نفسها كأعمق ما يكون الاستخدام، وسنحكم على خلاصات رودنسون. ومروة بالماركسية نفسها، وسنجد عوننا من ماركسيين تصدوا ـ بدوافع مختلفة ـ لتحليلات مروة. وقتها سنعلم ـ ومن خلال الماركسية ـ إن كانت وحدة قبائل الجزيرة قد تمت بدافع التطلع الذاتي نحو الوحدة، وفيما إذا كان إلتفافها حول محمد قد تم بدافع إستشراف محمد لهذا النزوع الوحدوي المفترض لدى تلك القبائل وعليه الصلاة والسلام.

«إن الجزيرة العربية وفي وسطها الصحراوي الذي إنطلقت منه الدعوة، كانت أفقر المناطق من حيث الكثافة السكانية ومقومات الاستقرار وموجبات التماسك، لم يكن هناك أي أساس مادي اجتماعي للتجمع، فالتطلع نحو الوحدة القومية إنما يفترض وجود بنية إقتصادية واجتماعية تتجاوز بحكم تطورها المادي نحو المركزية إطارات التجزئة والتفتت، هنا يكون التطلع نحو الوحدة حتميا، أي مساقا بالحتمية الاجتماعية والتاريخية».

دعونا الآن نأخذ هذه الفقرة بمزيد من التحليل، فالتطلع نحو الوحدة القومية

والسلطة المركزية ليس مجرد شعار يبتدعه قائد عظيم أو ملهم، وإنما يكون التطلع نتاج حالة اجتماعية وتاريخية تلعب فيها مقومات المجتمع الاقتصادية وبالتالي الفكرية دورا أساسيا. فالتطلع نحو الوحدة القومية والسلطة المركزية لا يكون متاتيا إلا حين يعجز نقيض الوحدة والمركزية عن تلبية حاجات الشروط المستجدة لنمو قوى اجتماعية مغايرة لقوى التجزئة والتفتت.

فأوروبا ـ مثلا ـ ظلت قرونا تعيش حالات التجزئة ما دون المركزية وما دون الوحدة، وذلك لأن البناء الإقتصادي والاجتماعي فيها كان يعتمد على قواعد إنتاج زراعي إقطاعي يهيمن عليها النبلاء الذين لم يكن نمط إقتصادهم يفرض عليهم وجود سلطة مركزية، أما حين تطورت معدات الإنتاج وظهرت قوة الحرفيين ونمت باتجاه تأسيس المدن الحديثة برزت الحاجة لأسلوب جديد في إدارة الإنتاج ومقايضته، وصحب ذلك نمو قيم عقلية وأخلاقية جديدة رفضت أن يكون الإنسان رقيقا للأرض ومستعبدا لدى الإقطاعي والملك وسلطة اللاهوت الكنسي، فتجمعت كافة هذه العوامل باتجاه الوحدة القومية والسلطة المركزية والجمهورية والمواطنية، وهكذا عرف العالم الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ كطلاق بين مع قوى (التجزئة)، فالتطلع نحو الوحدة القومية ليس مجرد شعار.

تاليف القلوب وليس الوحدة القومية:

قبل أربعة عشر قرنا لم تكن الشروط المادية للحياة الاجتماعية في وسط الجزيرة الصحراوي، حاملة لموجبات الوحدة، بل إن مجتمعا في الشمال كمجتمع يثرب والذي توافر له قدر من الإستقرار الزراعي كانت تعصف به النزاعات القبلية بين «الأوس» و«الخزرج» في حين أن مجتمع الطائف الذي كان يحظى بدرجة استقرار وشروط اجتماعية أفضل ظل يعاند الدعوة الجامعة إلى ما قبل ارتحال الرسول الموقر بقليل، فالشروط الاجتماعية للتطور الذاتي باتجاه الوحدة لم تكن حاملة لذاك التطلع.

وعليه نجد أن القرآن المكنون، حينما تعرض لظاهرة تجميع القبائل العربية لم يغفل الجانب الموضوعي التاريخي الذي لا يستوفي شروط الوحدة، فرد التجميع إلى منطق (التأليف) وليس إلى منطق (التوحيد) فالآية الكريمة تقول: ﴿وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين * وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم﴾ (الأنفال/ ٦٢ ـ ٦٣). فبتحليل الآية نجد أن الله يختم الآية باسمي العزة والحكمة في فرض التأليف على القبائل، ثم يحدد الأمر في دلالات ألفاظ القرآن الحكيم بأنه (تأليف) والتأليف أدنى درجة من التوحيد، لأن التوحيد هو صهر لكافة المقومات والعوامل حتى درجة الذوبان في تشكيل جديد، أما التأليف فهو عبارة دالة على تجميع كمي ميكانيكي يربط بين العناصر ولكنه لا يصل بها إلى درجة الإنصهار والذوبان كما هو عليه الحال في التشكل القومي.

إذن، ليس ثمة جوهر واحد تتجه إليه نتيجة التجميع التي انتهت في حدود التأليف، فالله ـ البصير ـ قد زاوج بين عزته وحكمته وبين شخصية الواقع الموضوعي القائم على التجزئة فانتهى إلى نتيجة (التأليف) وليس التوحيد، وهنا غاية الفهم الفلسفي لجدلية الغيب والواقع، أي الغيب الذي لا يتجاوز فعل الواقع الموضوعي وشروطه وإنما يتكيف به ويطوره تدريجيا باتجاهه، وهذا أحد مضامين الوعي الفلسفي بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة.

لم يبتدع الإسلام ضمن عالمية الأميين أمة قومية تتجه إلى (مطلقها) الخاص فتتمثله بإرادة (نيتشه) في القوة، أو بتطلعات (هيجل) للدولة المركزية التي تشكل مثالا مستقطبا لفعاليات النمو الموجه من داخل أعماق التجربة القومية، جمع وألف، فزاوج بين الإرادة الغيبية الإلهية (غير المرئية) وشروط الواقع التي ترفض حتى التأليف، فالصفة الغالبة في القوم وقتها أنهم أميل لرد الدعوة ﴿وإن يريدوا

أن يخدعوك فإن حسبك الله ﴾ (الأنفال / ٦٢). ولعل وقائع التاريخ فيما بعد من حرب الامتناع عن دفع الزكاة إلى الصراعات بسبب أراضي سواد العراق، وإلى صراعات التوازن بين الأنصار من جهة والمهاجرين من جهة أخرى، وإلى توازنات اختيار الخلفاء، كلها وقائع تكشف عن سقف (التأليف) وليس (الوحدة) علما بأن التأليف نفسه لم يكن ممكنا لولا تدخل الله بوصفه (عزيزا وحكيما) لمواجهة الشروط الاجتماعية التي تحول بين العرب وقتها وتطلعات التأليف.

البيئة الصحراوية والنزوع الفردي:

وكما بحثنا بمنطق ماركسي عامل التشكل القبلي الذي يحول دون مقومات التطلع نحو الوحدة التي افترضها مروة ومن قبله رودنسون، نعود وبمنطق الماركسية لدراسة أثر الصحراء، ذلك المحيط الترابي الممتد عبر الأفق.

فللصحراء شخصيتها في تشكيل الحياة الاجتماعية والذهنية والنفسية، فاقتصاديا تعتبر الصحراء (أم البداوة) التي تعارض الإستقرار وتكرس التجوال الذي يعني بدوره تفتيت حتى القبيلة الواحدة إلى عدة بطون وأفخاذ، وقد اثر أو انعكس هذا السلوك الصحراوي على سكان وسط الجزيرة حين امتهنوا شخصية الوسيط التجاري القائم على الترحال بين اليمن جنوبا والشام شمالا (رحلة الشتاء والصيف)، فاغتنت منها مكة ولكنها لم تستطع أن تتحول إلى مركز ينافس الطائف على مستوى الاستقرار الزراعي والاجتماعي، فمكة في واد (غير ذي زرع) وليس بالضرورة غير ذي ماء، فالإشارة إلى كونها (وادي) تتضمن الإشارة إلى ما بها من ماء، ولكن أرضها غير قابلة للاستزراع ، فهي امتداد للمحيط الصحراوي حولها.

سيكولوجيا، حين نجمع بين حياة الترحال ضمن وحدات قبلية صغيرة، وبين إمتداد الأفق الصحراوي، نجد أن هذين العاملين يشكلان نفسية تميل إلى التفرد

أو تنمية مطلق النزوع الفردي الذي يستشعر قدرا كبيرا من الذاتية المتضخمة الشعور بنفسها، وهذا ما يعرف في اللغة (بالحمية)، وهي حمية تدفع بالحروب القبلية إلى نهايات متطرفة دائما، ليس بسبب الناقة (داحس والغبراء) كما يعتقد، ولكن بسبب خدش (الحمى) غير المسور بالأسلاك الشائكة ولكنه مسور باسم صاحب الناقة وكلمته وهيبته لهذا تكون الحرب أربعين عاما، وليست الناقة سوى ظاهر السبب.

ولهذه الظاهرة أشار الله ـ الحكيم الخبير ـ حين دخل المسلمون مكة في عام الفتح فنظروا وجوها متحفزة لمقاومتهم أن هم دخلوا بيتا لم يؤمروا بدخوله، وقد استخدمها الله في معرض (المدح) وليس الذم. ﴿إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وكان الله بكل شيء عليما﴾ (الفتح / ٢٦).

فبتلك الحمية التي مدحها حين أشار بأنه ألقاها في قلوب الذين كفروا، لم يتهيب أولئك العرب إمتطاء الصهوات لفتح ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا في قرن واحد، وهي نفس الحمية التي جعلتهم يتحفزون في بطن مكة لرد من يضمر الانتقام منهم بسبب مواقفهم ضد إخوتهم من الذين هاجروا، فالثأر كان قائما نتيجة لما كان من معارك سابقة في بدر وأحد وغيرهما.

ولعلمنا الآن بمعنى هذه (الحمية) علنا سندرك لماذا استخدم الله بحقهم دلالة (تأليف القلوب). إنها مطلقات فردية عصية على الوحدة، فأين كان هذا التطلع القومي الذي يتحدث عنه د. مروة، وأين كانت تلك الميول نحو (السلطة المركزية)؟

إن تأليف القلوب من حول الرسالة هو من نوع جدلية الغيب بالإنسان العربي ضمن المفارقتين اللتين أوضحناهما (الحالة الاجتماعية التاريخية ضمن الواقع القبلي) زائد (مفارقات الحياة الصحراوية). ولأن مروة وورودنسون قد أسقطا

الجانب الغيبي تماما وأزاحاه لأنه لا يستقيم ونهجهم المادي الجدلي فقد ظلا على القول بوجود عوامل تاريخية واجتماعية تعطي تفسيرا وتوصيفا ماديا لتلك الحالة دون أن يستطيعا توضيح ذلك، غير أن العامل الأكثر خطورة بما ينفي تماما مرتكزات التفسير المادي لعالمية الأميين فهو الذي يتعلق بطبيعة خروج قبائل الجزيرة العربية إلى العالم.

خرجوا أمة رسالة وليس غزوا بربريا؟

لو كان التوحد قوميا بمواصفات مروة لما طمح العرب وقتها إلى ما هو خارج الجزيرة العربية، فقبائل الوسط كان يمكن أن تفرغ طاقاتها العسكرية الفاتحة بالاتجاه جنوبا نحو اليمن أو إلى الشرق نحو هجر أو إلى الجنوب الشرقي نحو عمان، وكان يمكن لتوسعها أن يمتد إلى المدينة المنورة وينتهي إلى التداخل مع حدود الغساسنة والمناذرة.

كانت تلك الأرجاء الزراعية الخصبة وبما فيها من قواعد اجتماعية مستقرة على الزراعة كافية جدا لإرضاء تطلعات قبائل وسط الجزيرة، غير أن القبائل العربية المؤلفة القلوب لم تعمد ـ وخلافا لكل منطق طبيعي أو وضعاني أو مادي جدلي ـ «إن تعتبر أن إقامة دولة الجزيرة القومية هي غاية لها، فحتى المدينة المنورة كانت بالنسبة لها دار هجرة وليس دار مقام، ثم إن إنطلاقه هذه القبائل للانتشار العالمي لم تأت محمولة على أكتاف النوازع المادية البشرية بما يماثل حالة الإكتساح القبلي المغولي أو التاري للعالم القديم».

مسألتان تاريخيتان يجب التوقف لديهما بنزاهة علمية غير قابلة للتعمية، فتلك القبائل العربية التي ألف الله بين قلوبها لم تندفع لتكوين دولة قومية تحيط بأركان الجزيرة العربية، ولا كان فتحها للعالم فتحا مغوليا همجيا لنهب ثرواته، فمن كافة تلك الأرجاء المفتوحة لم تعرف كل وقائع التاريخ جيشا من العبيد يرسل لبناء أعمدة ومدرجات في المدينة المنورة كتلك التي بنيت في أثينا أو

روما أو مدائن كسرى، ولا أرسل من يبني حول المدينة سورا كسور الصين ولا بسخر من يبني مدفنا للخلفاء كمدافن فراعنة مصر في الأهرامات.

قد بسطت تلك القبائل سطوتها ونفوذها على العالم ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا، أي على مواطن الحضارات والشعوب والثروات التي شيدت روما وأثينا وفارس والصين، ومع ذلك بقيت المدينة المنورة بإحياء الأوس والخزرج القديمة، وبمسجد الرسول القائم على الأعمدة الطينية وعريش النخيل، فالشرع الإسلامي يمنع حتى نقل زكاة حمص إلى المدن الأخرى ولو كانت المدينة المنورة، أي (العاصمة).

فما هي الدوافع المادية الجدلية التي تدفع بأعراب الجزيرة بعد أن (توحدوا) ـ بمنطق مروة ـ ليكونوا كعمير بن سعد، وإليكم قصته مع عمر بن الخطاب بعد أن ولاه على حمص، فعقلية عمير بن سعد كانت هي عقلية الفتح الإسلامي المتعارض مع النزعة الإمبراطورية (التوسعية) في حين أن معظم كتابنا يتحدث بمصطلح غريب هو (الإمبراطورية الإسلامية).

«قد استعمل عمر بن الخطاب عمير بن سعد على مدينة حمص واليا، ولما مضت السنة كتب إليه أن أقدم علينا، فلم يشعر إلا والرجل قد قدم عليه من حمص (ماشيا حافيا)، عكازته بيده وأدواته ومزوده وقصعته على ظهره، فلما نظر إليه عمر قال: يا عمير، أمرضت أم البلاد بلاد سوء؟ فقال يا أمير المؤمنين، أما نهاك الله أن تجهر بالسوء وعن سوء الظن (أي ظن ابن الخطاب بعمير مسا من جنون أن يكون حاله على ذاك الوضع وهذا ما رمى إليه عمير بالجهر بالسوء وسوء الظن).

وأكمل عمير بن سعد قوله«قد جئت إليك بالدنيا أجرها بقرابها، فقال له عمر: وما معك من الدنيا؟ قال عمير: عكازة أتوكأ عليها وادفع بها عدوا إن لقيته، ومزودا أحمل فيه طعامي، وأدوات أحمل فيها ماء لشرابي ولطهوري، وقصعة

أتوضأ فيها وأغسل فيها رأسي وآكل فيها طعامي.

بعد ذلك جلس إبن الخطاب ليحاسب عمير على أموال حمص وما حولها من القرى، فقال له عمير: «قد أخذت الإبل من أهل الإبل، والجزية من أهل الذمة، ثم قسمتها بين الفقراء والمساكين وأبناء السبيل، فو الله يا أمير المؤمنين لو بقي عندي منها شيء لأتيتك به».

عمير بن سعد لم يأت بشيء من حمص إلى (عاصمة) ما ظنه إمبراطورية إسلامية، فالفتح الإسلامي لم يكن (توسعا) فرضته ظروف (القحط) التي أملت على قبائل أخرى الزحف خارج حدودها، فكيف يمكن أن تفسر دوافع تلك المرحلة التاريخية وتياراتها بالنزوع القومي والتطلع التوحيدي والبحث عن سلطة مركزية؟

إن كافة مقاييس الجدل التاريخي المادي لا تنطبق على تشخيص تلكم الوضعية، أما التشخيص الحقيقي فيمكن في آية من سور القرآن المكنون الذي لا يتناوله الباحثون بالجدية العلمية اللازمة ظنا منهم إنه من (أساطير الأولين)!!

فالله ـ الخبير البصير ـ يشخص تلك المرحلة بما سبق أن أوضحناه عن (عالمية الأميين) أي (غير الكتابيين) في سورة الجمعة، حيث تشير تلك السورة الكريمة بوضوح إلى (الجماعة المحددة) وإلى (وحدة الصف) من وراء (الإمام) في صلاة الجمعة اقتداء واتباعا وسنكتشف في دراسة لاحقة موضوعية تلك الأسس ضمن واقع البنائية التاريخية والأيديولوجية التي قدرها الغيب حق قدرها.

نحو منهج فكري يستوعب خصوصية تطور المجتمع العربي:

قد رأينا المأزق العلمي للمناهج المادية الجدلية ولتلك الوضعانية المختلفة في محاولاتها تفسير أو تحليل ظاهرة «التأليف» بين القبائل العربية غير القابلة تاريخيا وموضوعيا لهذا التأليف، إضافة إلى مأزق التفسير غير الممكن ـ ماديا

ووضعانيا ـ لظاهرة التوسع بالفتح التي لم تقم تحت ضغط عوامل بيئية طبيعية «القحط» أو عوامل إقتصادية.

وما كنا لنشرع بنقد هذا الجانب من التحليلات وابتعاث رؤية جديدة لأمور تبدو وقد تمت في الماضي وانتهت لديه، لولا أن العوامل التي صنعت ذلك الماضي لازالت وستبقى مؤثرة في صناعة الحاضر والمستقبل، والقصد هنا يتجه للبعد (الغيبي) المؤثر على حركة الواقع التاريخي والذي أهمله المؤرخون المعاصرون وكذلك المفكرون تحت ضغط المناهج المادية الجدلية وتلك الوضعانية التي تبدو لنا قاصرة تماما عن (الإحاطة) بعوامل الحركة الكونية والتاريخية وأبعادهما في الزمان والمكان.

فكما لا يستقيم التخطيط لأي أمر كان بإسقاط أحد عناصر محركاته فكذلك لا يستقيم لنا فهم جوانب أزمتنا الراهنة قوميا ودينيا دون معرفة أثر البعد الغيبي في تكويننا التاريخي ومسارنا الاجتماعي والسياسي. ومن هنا كانت أهمية أن نتعرف على أثر البعد الغيبي في تأليف القبائل وتحديد طبيعة الفتح الإسلامي بالعرب، أو بالأحرى بتلك القبائل ذات الحمية التي ألف الله بين قلوبها.

إن مقدمة التاريخ العربي الإسلامي تشكل مصيدة كبرى للماركسية ولكافة تيارات المنهج الوضعاني الذي ينفي أثر الغيب في حركة الواقع، فإمام العجز عن تحليل الظاهرتين اللتين ذكرناهما وفق مضمون مادي سرعان ما يلجأ المفكرون الماركسيون والوضعانيون إلى إختلاق أو تبني تفسيرات لا تنطبق على الواقع بنزاهة علمية، أو إلى إيجاد نهج في التحليل لا يتناسب قط مع مناهجهم ذاتها، وهذا بالتحديد ما اكتشفه (د. نايف بلوز) حين عرض لنقد تحليل مروة لظاهرة تأليف القبائل[٥] أوضح مقدار القصور في تحليل د. مروة لتلك الظاهرة التأليفية.

«... وحين يقول الدكتور مروة إن ظاهرة التحالف بين القبائل تعكس التطلع إلى توحيد الجزيرة العربية وإقامة سلطة مركزية (ص ١٤٨) نواجه مرة أخرى

التسامح مع التصور (الغائي) للتاريخ، فالتطلع إلى التوحيد يسبق أشكال التحالف بين القبائل ويفسرها، فكيف نشأ هذا التصور الذي ارتسم في وعي القبائل ودفعها إلى التحالف وإيجاد عقيدة توحيدية؟ وما هو السبب الفعلي لبعض أشكال التحالف القبلي؟ إن إدخال فكرة التطلع إلى التوحيد كباعث على التحالف بين القبائل هو تجريد يقلب ترتيب الأمور ويدخل إلى وقائع الماضي غائية غريبة عنها».

من المعروف أن الماركسية ترفض مفهوم الغائية الذي يحكم حركة التاريخ لأن الخطأ الذي وقع فيه ماركس ـ كما ذكرنا سابقا ـ هو إعتماد البحث في الجانب التفكيكي (النقض) من المادية الجدلية وليس جانب (التركيب) أو الوحدة، فالنقض والتركيب هما وجها الجدلية كما قررهما ماركس وانجلز (الأخير في ديالكتيك الطبيعة)، فالغائية تتجه دوما إلى الناتج ،أي حين التركيب من بعد أن يكون التناقض قد فعل فعله في تدمير البنية السابقة، غير أن ماركس لم يشأ تعميق مفهوم كيف يكون التركيب من بعد التناقض خوفا من وقوعه هو وانجلز في أسر الرؤية للغاية التي تفرض نفسها.

وأيا كانت دوافع ماركس وانجلز لإهمال الجانب التركيبي في نظريتهما المادية الجدلية نفسها فإن القصور قد ظل يلازم هذه النظرية من بعد، فيضطر رجل كالدكتور مروة إلى التحايل على منهجه الماركسي حين يعجز عن فهم النتائج ـ وهذا ما يخالف الماركسية ـ ألا إنه بتحايله هذا إنما يكشف لنا عن عجز الماركسية عن تفسير حالة (غير مادية)، كما يؤكد لنا هذا العجز عن مشكلة الماركسية الكبرى في معالجة قضية التركيب والوحدة التي تتعلق في معظمها بالبعد الغيبي من جهة وبالإنسان كإنسان من جهة أخرى.

ولهذا لم يقبل د. بلوز بمنطق د. مروة في إرجاع حالة التطلع نحو الوحدة لدى الإنسان العربي وقتها إلى دافع نفسي «سايكولوجي» لأنه يحمل غائية (غير

عادية) مسبقة، بهذا ينحي دور الإنسان تماما كما ينحي دور الغيب فيأتي منطق (التركيب) الماركسي في الجدل أعرجا، أو بعرج ذهني واضح.

ما بين: تاليف القبائل في مرحلة الاميين ومفهوم (الديار) في الواقع المعاصر

حتى تفهم حقائق «التجزئة» قطرية كانت أو إقليمية في الواقع العربي المعاصر علينا أن نعود إلى مرحلة الأميين التأسيسية حيث نفينا عنها «التطلع القومي» وعدنا بها إلى «تدخل إلهي غيبي» فرض التأليف فرضا وليس التوحيد.

إن علاقتنا بالتاريخ وبالبعد الغيبي هي لاكتشاف حقائق الواقع كما هي وليس الإلتفاف عليها ، فكثيرون يتحدثون عن القومية والوحدة القومية وكأنهم يتمثلون التجارب الأوروبية دون أن يدرسوا جدل تاريخنا من «داخله» لهذا لم تدرس «التجزئة» دراسة حقيقية.

لهذا أنطلق مركزا فكل معرفة لا تخدم هدفا معينا وتحدد مساره هي من قبيل الترف الكلامي، ولا نريد أن نتحول إلى معارف كثيرة بلا عقل.

وكل محاولة، مهما كانت دوافعها، للتوفيق بين أمرين، دون النفاذ إلى خصائصهما المنهجية، أقابلان أم لا، تعتبر تلفقية، كتوسطات خارجة عن مجال الفكر.

وقد قرأت كثيرا واستمعت أكثر، ولمدى ربع قرن، لعديد من الكتاب والمحاضرين، حاولوا التوفيق بين (القومية والإسلام) وما من أحد منهم قد أصاب نجاحا، مركزا على المحددات القرآنية لجملة المفاهيم المستثارة حول القومية والوطن والعروبة والإسلام. وليس مصدري في ذلك ما تطرحه الحركات الدينية وإنما النص القرآني نفسه، فثمة مفارقات تكاد تصل إلى درجة التناقض ما بين الفكر الإسلامي السائد آيديولوجيا والقراءة المعرفية والمنهجية من دلالات النص القرآني، وإلا لما عانينا ما نعانيه، إسلاميون كنا أو قوميون.

بداهة وفي البداية، لا يمكن لأي دين في العالم، ولا لأي فلسفة، أن تجرد الإنسان من دواعي الإنتماء الفطري لشعبه أو لأرضه، ومهما بلغت بعض الفلسفات من تفكيك (للمسلمات الإنسانية) التاريخية التي تحيط بتصورات الإنسان عن نفسه وكونه، أو تفكيك (الذات الإنسانية) نفسها، فإن لها حدودا لا تستطيع تجاوزها في واعية الإنسان. فمن تحصيل الحاصل أن نقول أن الإسلام يعترف وهو دين الفطرة بانتماء الإنسان إلى شعبه أو قومه وبانتمائه إلى أرضه.

ولكن من حيث تبدو هذه النتيجة، بسيطة وفطرية للغاية، فإنها تمضي إلى غاية (التحديد) عبر منهج قرآني ضابط لتركيب المفردات ودلالاتها. فهناك نسق معرفي كامل يفرز من خلاله القرآن مفاهيمه، فحين يستخدم القرآن مفردة (قوم) فإنه لا يعطيها دلالة (القومية) في الفكر المعاصر ولكنه يعطيها معنى الجماعة القائمة بأمر ما، فإما نسبت لفعل أو اتجاه عقلي أو أخلاقي معين أو حتى لنبيها. فالمشترك اللغوي الذي يمكن أن يأتي متشابها مع الحالة القومية يشار إليه في القرآن بالشعوب والقبائل وليس بالقوم. فلماذا لم يعبر القرآن عن (الحالة القومية)؟

كذلك لم يشر القرآن إلى مفهوم (الوطن)، والإشارة الوحيدة التي وردت تشير بالجمع إلى (مواطن) عدة ينتمي إليها إنسان واحد، وبمعنى المواضع المختلفة التي تحرك فيها الأنصار والمهاجرون قتاليا: ﴿**لقد نصركم الله في ـ مواطن كثيرة ـ ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين**﴾ (التوبة/ ٢٥).

ففيما يمكن أن يقابل مفهوم (الوطن) يطرح القرآن مفهوم (الدار)، وفيما يمكن أن يقابل مفهوم (القومية) يطرح القرآن مفهوم (الشعوب والقبائل) في إطار تنوع الخصائص التكوينية. فهل يقتصر الأمر على اختلافات في المبنى اللفظي دون المعنى المنهجي؟

إذا دققنا الفارق نجد أنه يتعلق بالمعنى المنهجي وليس بمجرد المبنى اللفظي. فمفهوم (الدار) ينتقل مع أصحابه إلى حيث يرتحلون. أما مفهوم (الوطن) فيعني الاستكانة للمكان والتموضع فيه، فالوطن لا يرحل وإن رحل أصحابه.

ثم أن الدار لا تحمل صفة المكان وخصائص المكان، وإنما تحمل صفة أصحابها، فهناك فرق جوهري بين قول الله سبحانه (سأوريكم دار الفاسقين) وقول مثل (سأوريكم مكان الفاسقين) ـ فالمعنى الأول يشير إلى وراثة الصالحين لدار الفاسقين، فتصلح الدار بصلاح من سكنها. أما القول الآخر فيعني جعلهم فاسقين. فالدار تستمد خصائصها من الإنسان حيثما كان وإلى حيث ارتحل، خلافا لخصائص المكان.

إذن، فمفهوم الدار في القرآن يستمد خصائصه من خصائص أصحابه وليس من مكانيته، وحين نمضي في تحليل هذا المفهوم نكتشف أنه يحمل أبعادا أكثر خطورة من مفهوم الوطن. فالدار (سياج) بمعنى (الحمى والحرم) لا يقبل باختراقه ولا بتدنيس الآخرين له، ولا بالخروج منه، فهو دائرة محكمة مهما ارتحل بها الإنسان، ولذلك تستمد الدار جذرها مما (يدرأ) عنه، تماما كمن يدرأون بالحسنة السيئة.

أهمية هذا المفهوم (الدار) أنه يرتبط بخصائص تكوين الشخصية العربية، فدارها هو حماها وشرفها، وكذلك من مفهوم (الحمى) هذا تولد (مفهوم الحرم) حيث ـ حمى الله ـ سبحانه ـ وهو البيت الحرام في مكة.

فالعربي ومنذ خروجه قبل أربعة عشر قرنا من جزيرته وباتجاه سائر الأرجاء، إنما استقر فيها على أساس مفهوم الديار، وأسس حماه في كل جزء منها على هذا المفهوم، لذلك لا يمكن أن تتبلور لديه المفاهيم (الوطنية) أو (الإقليمية) أو (القطرية) كمستثير للفعل. فالعربي منذ خروجه وإلى اليوم يعيش دائرة هذا

المفهوم للدار، إذ ليس ثمة (متغير نوعي جذري) في تركيبته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية بما يخرجه من مفهوم (الدار) إلى مفهوم (الوطن) أو من مفهوم (القبيلة والشعب) إلى مفهوم (القومية) بالمعاني المعاصرة والمفارقة لتكوينه.

مفهوم الدار والخروج كشعب قبائل:

يتسق مفهوم الدار مع مهمة (الخروج) للعرب كشعب قبائل ألف الله بين قلوبها، غير أن ذلك الخروج لم يكن يعني إذابة للشخصية العربية في الآخرين وتلاشيا فيهم أو شتاتا في الأرض. وإنما كان استقطابا للغير، وبالذات منطقة حوض الحضارات التقليدي في الوسط من العالم وفي دائرة الاتصال ما بين آسيا وأفريقيا وأوروبا.

خرج العرب كشعب قبائل وليس كقومية، وحملوا معهم ديارهم (الخطط) واستقروا فيها حيثما انتشروا، فلم يكن خروجهم (نفيا) عن موطن تركوه بالفهم المعاصر، فالله يجعل النفي عن الأرض عقوبة، ولا يأمر بها: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ (المائدة/ ٣٣).

أما الخروج فهو غير النفي، إذ أن مفهوم الدار والتعلق به يرتبط بالمرتحل وليس بالمكان الجغرافي: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ (آل عمران/ ١١٠).

فالنفي عن الأرض، وليس عن الدار، عقوبة، والخروج الذي يستصحب الدار معه خير، أما الإخراج من الدار ففتنة لا تعدلها إلا فتنة الخروج من الدين نفسه، فحين يخرج الإنسان عن داره إنما يخرج عن كل خصائصه: ﴿إنما ينهاكم

الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ (الممتحنة/ ٩).

فالخروج من الدار هو فناء للنفس، وليس مجرد نفي أو ارتحال، وهذا محدد نظري قرآني يتعلق بخصائص الشخصية العربية وتركيبها الجدلي الداخلي، فالذين أحلوا مفهوم الوطن عوضا عن الدار أخطأوا خطأ كبيرا قاد إلى ممارسات خاطئة في كيفية خطابهم الثوري للإنسان العربي. ولا نعتب هنا على الخطاب الثوري، فأهدافه وغاياته في الإطار المسمى قوميا، أهداف وغايات سليمة، ولكن الغير سليم فيه هو مخاطبة الإنسان العربي من خارج ذاته وجدلية تكوينه.

الخروج في مقابل الانتماء: إشكاليتان في الفهم الإسلامي:

قد أعطى (الخروج) بعدا (عالميا) للإنسان العربي، فالآية ﴿كنتم خير أمة اخرجت للناس﴾ ترتبط بعالمية الخطاب الإسلامي: ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (الأعراف/ ١٥٨).

قد فهم الإسلاميون العالمية باعتبارها (نفيا للذات العربية) و(نفيا لتعلقها بالحمى الأرضي)، وذلك بحكم الخروج والتوجه للناس كافة. وظلوا يؤكدون على أن الهدف (المثالي) الوحيد هو التعلق بالله وليس بالذات أو الحمى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات/ ١٣).

فمفهوم الإسلاميين لهذه الآية يعني ذوبان الشخصية العربية وتلاشيها في الغير عالميا، وهذا ينتهي إلى (النفي) و(الشتات وليس إلى مفهوم (الخروج) الذي يقتضي التفاعل الإيجابي مع الغير ﴿شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾ مع الإبقاء على خصائص الذات.

التفاعل الإيجابي مع الغير (التعارف) يعني الامتداد في العالم وليس النفي للذات، تماما كما أن الخروج الذي يستصحب مفهوم الدار لا يعني الفناء في أرض الآخرين بمفهوم الشتات. فكيف ركب الله معنى الخروج الذي يبدو نافيا للموضع، ومعنى العالمية الذي يبدو نافيا لخصائص الذات، مع الموجبات الإنسانية الفطرية التي تتعلق بالذات والموضع؟

قلنا أن الله لم يجعل الخروج نفيا وتلاشيا في الشعوب الأخرى، فتلك عقوبة، وليس خيرا يكافئ به الله ﴿خير أمة أخرجت للناس﴾ لهذا جاءت المحددات القرآنية واضحة للربط بين أمرين:

(أ) مفهوم الدار والاتجاه نحو القبلة:

(ب) مفهوم الأمة والموضع الجغرافي:

وفي هذا الإطار نتلو الآيات التالية:

﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم﴾ (البقرة/ ١٤٣).

فالأمة الوسط حاضنة جغرافيا وحضاريا وتاريخيا لما توسط العالم بين القارات الثلاث (آسيا وأفريقيا وأوروبا). حيث استوى العربي على سطح حضارات، كانت في الأصل منه وله، من بابل في العراق وإلى قرطاجة في شمال أفريقيا، حيث وحدها بلسان ليس من الأساس غريبا عنها، استعادها أو استرجعها إلى رؤية دينية كانت تتفاعل بحيثيات مختلفة في تركيبها الحضاري. فتكونت بذلك ما يسميه القوميون: (الأمة العربية) وما يسميه القرآن (الأمة الوسط)، غير أن الاختلاف يظل كما قلنا كامنا في أصول المنهج المعرفي للدلالات، فالأمة العربية تعني استرجاع الذات، والأمة الوسط تعني استرجاع الشهادة على الناس.

ومن هنا يستحوذ مفهوم (الدار) الذي يعني خصائص القاطنين على مفهوم (الأمة الوسط) المرتبطة بذات الخصائص، أي الشهادة على الناس. فإن لم تكن ثمة شهادة على الناس ينتفي مفهوم الأمة نفسه.

قد أدى (الخروج) إلى تكوين (الأمة الوسط) ولكن بمنطق (الديار) الذي لا يشكل وطنا ولا وحدة قومية، فكيف يمكن أن يوجد (الرابط المركزي) الذي يشد الديار والأمة الوسط خارج معنى القومية والوطن؟

الرابط هو (القبلة) وتعزيز مكانة (مكة) كقاعدة مركزية جاذبة للأمة الوسط والديار، فكما بوأ الله للأمة الموقع الوسط من بعد الخروج، جعل قبلتها مكة، ولهذا ربطت سورة البقرة السابقة (١٤٣) بين الأمة الوسط والقبلة. ثم تحدد الأمر بوضوح في آية لاحقة: **﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون﴾** (البقرة/ ١٤٤).

المعنى الأخطر: مكة جاذبة لشخصية الإنسان العربي في مختلف دياره وحيثما تموضع في الموقع الوسط وفي الأمة الوسط، فمفهوم (المركز) من تكوين الشخصية العربية يتحول إليها بالذات، وليس إلى (العواصم) القطرية أو الإقليمية أو حتى القومية. فما يصيب مكة يصيب الشخصية العربية في جذر تكوينها، وما يصيب خارج مكة فيتعلق بالديار، مثل ما أصاب الديار الفلسطينية، فهي لم تعن الكثير بالنسبة للإنسان العربي ومفهومه عن (حمى الدار)، ومفهومه عن (القبلة)، فالقدس ليست قبلته وإنما (البيت الحرام)، والديار الفلسطينية ليست دياره وإنما هي ديار الفلسطينيين. فالمعركة ضد الإسرائيليين لم تتسع لكل الديار العربية. لهذا اتخذت المواجهة العربية ضد إسرائيل معنى (التضامن) مع الفلسطينيين ولم تتخذ معنى (المواجهة المصيرية). فالمفهومان (الدار) و(القبلة)

كانا يحولان دون الحشد (القومي المركز) في المعركة ضد إسرائيل.

ونمضي أكثر في (التحليل) الذي يؤدي إلى (تفكيك الشخصية العربية)، فمفهوم الدار يرتبط بداية بمنطق (التأليف القبلي) وليس (التوحيد القومي)، فالله ـ سبحانه ـ لم يجعل (الخروج) مرتبطا بوحدة قومية، خلافا لادعاءات كثيرة، وإنما جعله مرتبطا (بالتأليف) بين قبائل عربية يصعب تنازلها عن مطلقها الذاتي وعن فرديتها: ﴿وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم﴾ (الأنفال/ ٦٣). وهذا من جانب فلسفي آخر يعني تنزل الغيب على جدل الواقع دون استلاب جدل الواقع. فالواقع قبلي فردي لا يعطي في تحقق المثال أكثر من (التأليف). لهذا لا تستطيع الشخصية العربية أن تمضي لأبعد من مفهوم (الدار) كمحور لذاتها، فما يخرج عن نطاق دارها لا يعنيها إلا بشكل (تضامني) لا يكون موضوعا لانفجار (الحمية) مهما تعلق الأمر بالعروبة أو الإسلام، فكافة ما كان من مواجهات قومية أو إسلامية في الديار الفلسطينية اتخذت فقط طابع (التضامن)، ومهما كان تبريرنا لتلك المواقف السلبية بوجود مؤامرات، كالأسلحة الفاسدة أو (ماكو أوامر) أو بيع سفن الأسلحة في عرض المتوسط قبل وصولها للمقاتلين، إلا أن أساسا في داخل تكويننا ـ أي مفهوم الدار ـ كان يحول دون التغلب حتى على تلك المؤامرات.

مفهوم الدار بين العالمية والتفاعل مع الشعوب الأمية:

خرج العرب، كما ذكرنا كشعب قبائل مؤلف بين قلوبها، واستقرت بمنطق الديار، ولكن ثمة تفكيك آخر تم على مستوى الذات العربية وانتمائها لنفسها. وهذا التفكيك هو الذي تتعلق به أدبيات الحركات الإسلامية. وفيه الكثير من الفهم الخاطئ كما أوضحنا.

(أ) العالمية:

قد جعل الله (عالمية الخطاب) أساسا لخروج العربي ﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا﴾ وتربط الآية بين هذه العالمية وملك الله للسموات والأرض، فهي (عالمية وكونية بذات الوقت) ﴿الذي له ملك السماوات والأرض لا إله إلا هو يحي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (الأعراف/ ١٥٨). أما (المثال الإنساني) فيتلخص في الآية: ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ (الحجرات/ ١٣). لهذا لم يكن الخروج توسعا بمنطق الاستعلاء الذاتي: ﴿ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط﴾ (الأنفال/ ٤٧).

(ب) التفاعل مع الشعوب الأمية:

الأمية تعني الشعوب غير الكتابية، وقد شرحنا هذا المعنى وفق دلالات ألفاظ القرآن في دراسات سابقة، وما يهمنا هنا هو التفاعل الذي حدث بين مقومات تركيب الشخصية العربية التي استصحبت ديارهم والشعوب الأمية الأخرى تحقيقا لنبوءة سورة الجمعة ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ ثم يشرع تاريخيا في التفاعل مع الشعوب الأمية الأخرى ﴿وآخرين منهم﴾ أي من الأميين ﴿لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾ (الجمعة/ ٢-٣).

أحكمت هذه القاعدة (الأمية) بمنطق (التعارف) وإن ﴿أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ علاقة العرب بغيرهم، وصولا إلى أن يحكم مصر كافور الأخشيدي رغم احتجاجات (أبو الطيب المتنبيء). وأن يقود الأمة في مواجهة التتار الظاهر بيبرس وأن يتصدر للدفاع عنها في مواجهة الفرنجة صلاح الدين الكردي الأيوبي وأن تسلم قيادها في المغرب ليوسف بن تاشفين.

هذه التركيبة فككت أيضا دواعي التركز حول الذات. فلم تتولد نزعة قومية كمحركة للفعل الحضاري.

تفتيت التركيز الطبقي وفائض القيمة:

رأينا كيف جرد الإسلام الشخصية العربية عن قدرات التركز حول الذات القومية، فصعب تحريكها من داخل الانتماء للذات القومية. ثم نكتشف بعدا إسلاميا آخر لا يقل خطرا، وهو تفتيت الحالة الطبقية.

فعلى الصعيد الطبقي شدد الإسلام على تشريعات تحول دون (تركز فائض القيمة) من قوة العمل، وتلك هي تشريعات الزكاة التي يبلغ نصابها ٥٪ بالنسبة للأراضي المطرية و٥ و٢٪ بالنسبة للأراضي المروية، إضافة إلى تشريعات الإرث التي تعيد توزيع الثروة بين الوارثين، مع منع المضاربة إذ لا تعقد بيعة فوق بيعة، ومنع الاحتكار، فالناس سواء في ثلاث (الماء والكلأ والمرعى). ثم هناك موضوع (بيت مال المسلمين) ومحددات التصرف فيه، ومنع المراباة.

إذا راجعنا التاريخ الاقتصادي العربي سنكتشف الكيفية التي أدت ـ عبر هذه التشريعات ـ لمنع التركز الطبقي، بل أن الدولة الأموية في قمة سطوتها على أيام هشام بن عبد الملك لم تستطع أن تحتكر الثروات والمائية منها بالذات، أما الدولة العباسية فلم تستطع أن تحتكر ثروات الشعوب، سواء بالنسبة لمناجم الذهب في أفريقيا أو تجارة التوابل والحرير في الهند والصين. وظلت قوة الدينار العربي هامشية في مقابل الدرهم الفارسي والصلد البيزنطي.

قد حاول كثيرون دراسة نمط الإنتاج الإسلامي ولكنهم لم يوفقوا حتى حين مقاربته مع نمط الإنتاج الآسيوي، لهذا لم يتم فرز طبقات معينة وانتهت الصيغ الاجتماعية الأكثر ثورية للتعبير عن حالة فئوية اجتماعية كالعيارين والشطار والأصناف.

وقد كان لا تساع الدولة الإسلامية وتنوع مواردها وعدم وجود موانع

جمركية تحمي الحرف المحلية وأخذ الخلفاء المسلمين بنظام السوق العالمي المفتوح أثره في الحد من النمو الحرفي والطبقي.

قد حاول (ثوريون) كثيرون طرح مقدمات (الصراع الطبقي) أمام الأمة كتحريك لقواها، ولم يكن هدفهم (الاشتراكية) بأكثر من التحريك نفسه، ولكنهم فشلوا لسبب واحد، وهو أنهم لم يستدركوا التركيبة (اللاطبقية) في خصائص الشخصية العربية وبنائيتها التاريخية وكذلك «الاسلامية» عموما.

إذا قمنا بتحليل دقيق لمرحلة الطرح الاشتراكي، وبالذات في مصر وسورية، سنكتشف أنه لم يرتبط بصراع طبقي، بحيثية (علاقات الإنتاج) (ومفهوم فائض القيمة) و(تناقضات قوة العمل) في استلاب طبقة ضد طبقة، وإنما ارتبط بمفهوم (العدالة الاجتماعية)، فتكوين الشخصية العربية لا يفرز المجتمع بين اقطاعين وفلاحين، أو رأسماليين وعمال، لأن هذه ليست تجربته وبنائيته، وإنما يفرز بين (صالح وفاسد). فالغني يمكن أن يكون صالحا أو فاسدا، وكذلك الفقير، فعدلي يكن في الإقطاع المصري هو غير طلعت حرب في الرأسمالية المصرية. والشركة الخماسية في سورية هي الأسوأ من أقطاع سبقها في جبال العلويين.

لم يكن أمام الثوريين العرب سوى طرح (الاشتراكية) ولكن ليس بما يتطابق مع وجود طبقة فلاحية أو عمالية، ولكن بما يتطابق مع (فقراء) لم يشعروا يوما بصراعهم الطبقي مع الغني وإنما استشعروا دائما مأساة ظروفهم الخاصة. فالاشتراكية كانت تعني بالنسبة لهم تخليصاً من ظروفهم المأساوية الخاصة، وليست صراعا ضد طبقة.لهذا يحرث الفلاح المصري الأرض التي صادرها عبد الناصر من الإقطاعيين ولكنه لا يصلي فيها، اعتقادا منه أن صلاته لا تقبل في أرض (منهوبة) من أصحابها، فالعقلية الاجتماعية العربية ليست مركبة على الصراع الطبقي، ولكن على ثنائية (العدل والظلم) كرديفين للخير والشر، فلا جدل التاريخ ولا نسق المفاهيم يمكنتان للطرح الطبقي، وبالذات في الأرياف.

لهذا نجد أن جيلا مصريا كاملا أخرجه عبد الناصر من قبضة الإقطاع وساقه إلى الجامعات بمختبراتها العلمية وغرفها النظيفة ما لبث أن أتخذ من أدبيات سيد قطب وأبي الأعلى المودودي منهجا لتفكيره، فكل تطورنا العقلي ظل أسير الفصل بين مناهج العلوم الطبيعية من جهة ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة أخرى، دارونيون في الطب وغزاليون في الفلسفة، ولا يمكن طرح أي مفهوم للصراع الطبقي خارج (جدل الطبيعة)، بما يتضمنه من مفاهيم الصيرورة والتحولات النوعية. أما فكرنا فيظل أسير السنين المتعاقبة بمفهوم قدري تكراري. فليس ثمة جديد نوعي، وإنما هو التراكم على قديم، ولهذا يفشل الاجتهاد الديني كما يفشل التحديث الاجتماعي.

الخروج من المأزق من التفكيك إلى التركيب:

يبدو أننا قد فككنا الشخصية العربية وبأسوا مما فعلت كل الدراسات الصهيونية التي اختصت بدراسات الشخصية العربية، غير أن الفارق بيننا وبين الصهاينة ومن ولاهم، أننا نبحث في جذور التركيب لنستمد معنى القوة بعد الكشف عن أصول التكوين.

فالإسلام الذي فكك الشخصية العربية (ذاتيا وطبقيا) فعل ما فعل ليمنحها بدائل أكثر خطورة، وأكثر قوة من الحراك عن الذاتية والطبقية. ولتوضيح هذه المعاني لا بد من التعرف على بعض (المحددات النظرية) التي يطوق بها القرآن خصائص الفعل الإسلامي في الشخصية العربية باتجاه إيجابي:

(أولا): الغاية (دفع الباطل بالحق):

لو انتهينا إلى القول بأن الشخصية العربية، المفككة ذاتيا وطبقيا عاجزة عن الفعل لنسفنا أهم محدد نظري في القرآن كله. وهو مفهوم (الغاية)، والذي ترتبط به كل أساسيات الدين. فالغاية الإسلامية تكمن في إيجاد قاعدة بشرية

لدين الحق في مواجهة الباطل. وهذه القاعدة منهجها الفلسفي القرآن، بوصفه خاتم قاعدتها البشرية العرب حيث تلقي المسؤولية عليهم مباشرة ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾ (الزخرف/ ٤٤).

أما مفهوم (الغاية) فقد حدده الله ـ سبحانه ـ بجلاء في عدة آيات من بينها: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين * لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين﴾ (الأنبياء/ ١٦ـ ١٧).

وكذلك : ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين * ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (الدخان/ ٣٨ ـ ٣٩).

فكيف قضى الله للإنسان العربي أن ينهض بالحق؟

هنا يجب دراسة محددات أخرى لا تقل خطورة عن تفكيك الشخصية العربية، فالله ـ سبحانه ـ إذ جرد الشخصية العربية عن التركزين الذاتي والطبقي، وألقى عليها بمسؤولية الذكر، فإنه قد جردها أيضا عن أمرين خطيرين:

(أولا): التجرد عن تتابع النبوات:

تفترض استمرارية المسؤولية عن الذكر، أو الدفع بالحق في مواجهة الباطل، استمرارية النبوات التي من شأنها أن تستشرف مسؤوليات كل مرحلة وتحل إشكالياتها، ويكون لها قدرة السيطرة الروحية على الناس. غير أن الله ـ سبحانه ـ جعل عمدا خاتما للرسل والنبيين: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما﴾ (الأحزاب/ ٤٠).

ولم تختم هذه الآية على النبوة فقط ولكن ختمت حتى على (عصمة) تكون لذرية من ظهره ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم﴾، مع نفي أدنى توقع لمخلص قادم، أيا كانت صفته. وجعل الأمر من بعد محمد (توريثا) متعدد الخصائص الإنسانية، فلا يطير الوارث في الهواء ولا يمشي على الماء، مجرد

خصائص إنسانية لا علاقة لها بما يتجاوز وضع الإنسان كإنسان، يؤخذ منه ويرفض بحكم العقل والمنطق: ﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير﴾ (فاطر/ ٣١) فالوحي لمحمد من الكتاب كان ليتعامل به لما بين يديه، فالله خبير بالتفاصيل وبصير بالكليات. وما بعد ذلك فتوريث: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير﴾ (فاطر/ ٣٢).

(ثانيا): التجريد عن تتابع الكتب:

وقضى الله أن يكون القرآن آخر الكتب السماوية، مصدقا ومهيمنا، فلا كتاب بعده: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه﴾ (المائدة/ ٤٨). فلا كتاب آخر يتنزل ليحسم ما يكون من إشكاليات ومتغيرات.

ويؤدي الأمران معا: (التجريد عن تتابع النبوات والتجريد عن تتابع الكتب) إلى ما هو الأخطر بكثير، ذلك هو:

التجريد عن الحاكمية الإلهية والاستخلاف:

فمفهوم الحاكمية الإلهية يرتبط قرآنيا بسيطرة الله المباشرة على الأرض والإنسان، ونهوض الله بأعباء السلطتين، الدينية والزمنية في آن واحد، وقد تميزت الحقبة الإسرائيلية بذلك، من شق البحر وإلى انبجاس الماء من الصخر وإلى تدني المن والسلوى واقتحام الأرض المقدسة.

وقابل الله ـ في إطار ممارسته للحاكمية ـ بين خارق العطاء وخارق العقاب، فبقدر ما أعطى فرض عليهم (شرعة الاصر والإغلال).

وتمرد الإسرائيليون على تلك الحاكمية الإلهية المباشرة، وطلبوا

(الاستخلاف) عن الله: ﴿ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله﴾ (البقرة/ ٢٤٦).

قضى الله وقتها باستخلاف داوود ثم سليمان. ويعني الاستخلاف منح المستخلف صلاحيات القدرة الإلهية، تحكما في قوى الطبيعة المرئية وغير المرئية.

أما مع الإسلام، فليس من (حاكمية إلهية) وكذلك ليس من (استخلاف)، وإنما هي (حاكمية كتاب) عبر فهم بشري (خصائص الوارثين كما وردت في سورة فاطر).

وأجمل القرآن هذه المعاني مجتمعة ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين • وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين • وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون﴾ (النمل/٩١ ـ ٩٣).

الفارق بين الحاكميات (الإلهية) و(الاستخلاف) و(البشرية عبر الكتاب) فارق جذري وكبير، إذ يشكل أنساقا مختلفة. سبق لنا تناولها في العديد من محاضراتنا. وما يهمنا هنا توضيح أن مفاهيم الحاكمية الإلهية والاستخلاف لا تنطبق لا على الإسلام ولا على وضعية الإنسان العربي، وهذا ما يرتبط بختم النبوة والرسالة. وحين استخدم الله عبارة (خلائف في الأرض) إنما وزعها بين الكفر والإيمان ولم يربطها بمنطق الإنابة عنه والتصرف في قدراته، المرئية وغير المرئية: ﴿هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتا ولا يزيد الكافرين كفرهم إلا خسارا﴾ (فاطر/ ٣٩).

ثم ماذا بقي للإنسان العربي، وقد جرد عن التركز الذاتي والتركز الطبقي، وجرد عن الحاكمية الإلهية وعن حاكمية الاستخلاف، وجرد عن تتابع النبوات

وتتابع الكتب. وامر بالخروج وتبني الخطاب العالمي والتفاعل مع الشعوب الأمية، وامتنعت عنه حتى الخوارق والمعجزات مع تكليفه بمسؤولية حمل الذكر الإلهي ومواجهة الباطل بمنهج الحق.

قد استصعب العرب المسؤولية منذ البداية: ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا * أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا * أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا * أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا﴾ الإسراء (٩٠ ـ ٩٣).

قد واجه الرسول الكثير حين جعل الآلهة إلها واحدا، رغما عن رسوخ المفهوم الإبراهيمي الحنفي لدى كثير من القبائل العربية التي تحج البيت. ولكنه عانى أكثر حين ركز على (الخطاب العالمي) و(الخروج). وهناك الكثير من الوقائع التي لا تحتمل هذه المحاضرة تفصيلها، من بينها ـ ونكتفي بالإشارة ـ إصرار الرسول في حجة الوداع على الخطاب العالمي «كلكم لآدم وآدم من تراب» وتوجهه بالخطاب «يا أيها الناس» وإصراره وهو على مستوى عروجه الأخير على تأهيل جيش الفتح الذي تابع أبو بكر أمره حين عروجه. وخشية عمر من عواقب الانتشار العربي في مصر، وتمنع عثمان على معاوية إقتحام جزيرة أرواد وغزو مناطق البيزنطيين.

قد فعل الرسول الخاتم كل ما يمكن فعله ليربط القبائل العربية بالخروج والخطاب العالمي، وكان الاستقطاب صعبا للمطلق الفردي القبلي العربي إلى درجة اضطر معها الرسول الموقر للمماثلة بين الحمى الإلهي والحمى القبلي: «من دخل الكعبة فهو آمن ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن».

كان أخطر ما يعانيه الرسول في خطابه العالمي للقبائل العربية ودعوتها للخروج هو (رفض) هذه القبائل (للغير). وتمثل ذلك في رفضهم لديانات

الآخرين، فالحجة التي ساقوها ضد التوراة أنها لم تتنزل عليهم هم، ولو تنزلت عليهم التوراة بداية كانوا أفضل من اليهود والنصارى: ﴿وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون * أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين * أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم﴾ الأنعام (١٥٥ ـ ١٥٧).

أمام كتاب إلهي يتنزل عليهم بالذات شعر العرب بحيثيتهم، ولكنهم لم يكتفوا بطلب الكتاب فقط، أسوة بالطائفتين اللتين تنزل عليهما الكتاب سابقا (التوراة والإنجيل) بل طلبوا خوارق ومعجزات موسى والمسيح: ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل﴾ (البقرة/ ١٠٨).

أخيرا خرج العربي، بعد لأي ومعاناة، حاملا (كتابه) وبخطاب عالمي، وقد أصبح (أهدى منهم)، أو من الطائفتين. خرج العربي وقد استصحب معه كل شيء (مكة = القبلة). وكتابه (القرآن) وحتى داره، فلا ينازعنه في الأمر إلا نفسه.

جدلية التناقض ووحدة المشروعين الإسلامي والقومي:

قد عانى الرسول الموقر، وطوال ثلاثة وعشرين عاما، من ثلاث أمور أساسية:

(أولا): الشرك وهو ما يعادل بمنطقنا العصري (الفلسفة الوضعية) فالشرك فيما مضى كان (إحيائيا) ولكنه اليوم بات (علميا) عبر جدل الطبيعة والإنسان معا.

(ثانيا): الفردية القبلية وهو ما يعادل اليوم مفهوم (الدار) الذي يأتي دون مرتبة القومية والوطن وحتى القطرية.

(ثالثا): اليهودية والتي كانت نصيرا للشرك الجاهلي ضد التوحيد الإسلامي مع اعتناق اليهود للتوحيد: ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم

قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون﴾ (المائدة/ ٨٢).

اليهودية والشرك والفردية القبلية، تلك كانت معاناة الرسول الخاتم والموقر، وهي ذاتها معاناتنا اليوم: (الصهيونية والفلسفة الوضعية والمفهوم العربي للدار). فكيف تكون المواجهة. وكيف يوحد المشروع القومي مع المشروع الإسلامي؟

لم يطرح القرآن ظهور مهدي مخلص يقود الأمة ضد المشركين واليهود، ويستقطب قلوب العرب، وإنما طرح (التناقض الجدلي التاريخي) بين العرب والإسرائيليين تخصيصا. ومن خلال سورة (الإسراء) التي حملت معنى (التدافع). (راجع الفصل عن التدافع).

هنا بالذات سيتحد القومي مع الإسلامي في مواجهة إسرائيل، ولكن عبر متغيرين يصيبان كلا منهما. وذلك تبعا لما يكون عليه الكيان الإسرائيلي نفسه.

فالحركة القومية العربية ستمضي إلى خارج المفاهيم الوضعية حين تكتشف أن المفاهيم الوضعية تشكل سندا للصهيونية في تعزيز (فلسفة الصراع) ضد الإنسان العربي المقوم بفلسفة (السلام)، ولأنه مقوم كذلك حان لنا أن نكتشف معاني النفي للتركز الذاتي والتركز العصبوي، والطبقي. فتكوين الشخصية العربية لا تؤدي للصراعية فهي كافة للناس وخيركم عند الله أتقاكم، فلا مجال للصراع، حتى ولا على أساس الدعاوي السياسية: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام * وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾ (البقرة/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥) وانتهاء بالآية : ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾ (البقرة/ ٢٠٨).

فالتنازع العرقي، كما التنازع الطبقي، مرفوضان قرآنيا، وقد سبق لنا في تحليل لسورة النحل أن بينا معنى (التفاضل في الرزق) خلافا لمعنى المفهوم الطبقي الذي يأخذ به بعض الإسلاميين.

فبقدر ما يتخلص القوميون من وضعيتهم، يتخلص الإسلاميون أيضا من لاهوتيتهم الضيقة. فيتسع جدل التناقض مع إسرائيل لكليهما، وبنفس الطريقة التي حددها الرسول الخاتم سابقا. سواء في مخاطبته للشخصية العربية: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»، أو في مواجهته للفردية القبلية والشرك، أو مواجهته لبني إسرائيل. وكما قيل فقد (كان محمد كل العرب فليكن كل العرب اليوم محمد).

يبدو من طرحنا هذا وكأننا (نؤله) التاريخ ونجعل حراكه قائما بمنطق (الجبرية الإلهية)، وهذا ليس بصحيح لمن اطلع على دراساتنا المتعلقة بـ(جدل الغيب والإنسان والطبيعة) فنحن نرفض منطق (الاستلاب اللاهوتي) ونؤمن بتفاعل الأبعاد الجدلية الثلاثة، ولا نؤمن قرآنيا باستلاب أي طرف للأطراف الجدلية الأخرى، فحتى جدل الغيب لا يستلب جدل الطبيعة. ويكفي أن آيات اعتقدها الكثيرون دلالة على الجبرية الإلهية ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ (يس/ ٨٢). هي في الحقيقة دلالة على التوسطات الجدلية، فهناك ثلاثية (الأمر ـ أمره) و(المشيئة ـ شيئا) وما بينهما (الإرادة ـ إذا أراد)، وحتى يكون الأمر الإلهي كلمح بالبصر تسبقه آية : ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾.

كذلك يبدو من طرحنا هذا وكأننا نسكت الحراك الحضاري والمفاهيمي البشري كله ليتوقف مصير الإنسانية على الصراع العربي ـ الإسرائيلي ومسؤولية العرب عن الذكر، وهذا أيضا ليس بصحيح فحقول المعرفة ومناهجها حتى في الإطار الوضعي تتحرك من نهايات الحداثة وما بعدها، والتي فككت (مسلمات) التراث الإنساني ثم فككت (الذات) الإنسانية، باتجاه ما يعيد (التركيب) خارج الدائرة الوضعية نفسها.

فعملية الحراك الحضاري للشخصية العربية تتم في إطار تفاعل جدلي ثلاثي لا يضيق إلى مستوى جبرية لاهوتية، كما أن تفاعلات هذا الحراك

تتداخل مع مختلف الأنساق الحضارية العالمية ومناهجها المعرفية في إطار حضارة عالمية وضعية تكاد تلفظ أنفاسها من داخلها مهما كانت محاولات (فوكاياما) لاستنهاضها عالميا، ومهما كانت محاولات (بيريز) لاستنهاضها شرق أوسطيا.

قد يبدو للقوميين والإسلاميين معا، أنني أعالج القضية من منظور مختلف، وهذا قول صحيح بالمدى الذي لا تسيطر فيه على منهجي التوجهات الوضعية أو اللاهوتية، فهناك جدلية كونية تتجاوز التوجهين معا، وتتم دراساتي في إطارها منذ عشرين عاما مضت.

مأزق المادية وغاية الخلق:

قد لا يميل د. بلوز لأن يعترف حتى بالغائية السيكولوجية التي تذرع بها د. مروة للخروج من مأزق المنهج الماركسي في التحليل وليجد تفسيرا لظاهرة تأليف القبائل، ولكنه يقدم لنا ـ أي د. بلوز ـ خدمة فلسفية كبيرة حين يوضح خطأ مداخلة مروة في هذا الموضوع، أما نحن فيكفينا تماما أن د. مروة قد أخذ المنهج الماركسي الى مختبر الواقع الذي تظهر فيه دلالات الغيب ليكشف عن القصور في المنهج نفسه.

فنحن لا نطلب من مروة أن يفسر لنا كل ظاهرة تفسيرا ماديا ولكننا نطلب أن يقيد نفسه بالفهم الصحيح للظاهرة إن لم تكن تسعفه ماديته في تحليلها، وقد أدرك د. بلوز ورطة د. مروة حين أشار إليه كتابة «بأن قوة الماركسية لا تكمن في إكتشاف لحظات مادية وراء كل ظاهرة فكرية إيجابية بل في القدرة على تفسير مختلف الظواهر على ضوء المنهج المادي التاريخي الجدلي» (ص ٢٣ دراسات عربية).

ولكن حتى د. بلوز الذي اكتشف ورطة د. مروة لم يستطع هو الآخر سوى أن يقدم لنا ـ في معرض تقييمه للنزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ

سوى تساؤلات لا تجد الإجابة وفق النسق الماركسي للتحليل، وهنا نلجأ إلى نصوص د. بلوز:

«بعض المستشرقين يتخذ موقفا نقديا، بل ريبيا من مشكلة الغائية الخارجية التي لم يتحرر منها الكثير من الباحثين العرب، وقد تساءل هؤلاء عما إذا كان العرب قد خرجوا حقا من جزيرتهم بصفتهم فاتحين، وعن الحلقات المتوسطة تاريخيا بين الغزو والفتح وعما إذا كان الجهاد هو الدافع الأول للفتح، وأيا كان الجواب ودون ان نخضع لريبية الإستشراق التي تنطوي أحيانا على شيء من الأغراض، فإن المنهج العلمي يقتضي تحرير المسار التاريخي أثناء الدراسة العلمية من الإضافة الغائية الخارجية ومن الأهداف التي ليست سوى تجريد من التاريخ اللاحق».

«ولنطرح السؤال التالي: هل يمكننا أن نلمح كما لمح المؤلف (يقصد د. مروة»إلى واقعة إهتمام الإسلام الباكر وإدراكه المتميز للخصائص الجمالية للأسلوب القرآني ومقارنته مع أسلوب الشعر الجاهلي، أي بإدراكها مستقلة عن المضامين الدينية والسياسية والفكرية، فنقول أن الإسلام حارب الشعر لتحويل الأنظار إلى الأسلوب القرآني الرفيع المستوى من حيث القيمة الفنية الجمالية كما يشير د. مروة في ص (٣٧٣). إني أدع القارئ يتابع وحده في هذه المسألة، والواقع أن صعوبة فهم جدلية تبدل الأشكال الأدبية (من شعر ونثر وسجع وخطابة الخ) وصعوبة ربطها ربطا سليما بأبعادها الأيديولوجية التاريخية قد اضطر الدكتور مروة للجوء إلى حلول سيكولوجية، فمن أجل تفسير سبب خفوت صوت الشعر بعد الإسلام يستعين المؤلف - بتأخر إستجابة الإبداع الفني لدواعي التغيير الواقعي، وهو يعتقد مثلا أن الوظيفة الاجتماعية للشعر والخطابة واحدة (ص ٢٨٥) ولذلك يرى أن التغيير شمل كليهما (ص ٢٨٦) وهذا أيضا دليل على عدم الإهتمام بالربط بين التطور الأيديولوجي والتطور الفني - الأدبي ، الأمر

الذي لم يساعد د. مروة على تعميق الصلة التحليلية، لظاهرة ولادة الإسلام وانبثاق الوعي الديني عبر التفكك من الوعي القبلي وأشكاله الأيديولوجية» (انتهى نص د. بلوز).

كنا نود أن تكون تحليلات الوضعانيين والماركسيين العرب باتجاه عالمية الأميين نقطة تحول في تطورهم الفكري وذلك حين يكتشفون قصور المنهج إزاء ظواهر غيبية لا مجال للجدال بأن الواقع المادي الموضوعي لا يمكن له أن ينتجها نهائيا، ولكنه الخوف ثم الخوف من الإعتراف بالعامل الخارجي (الغيبي) في الحركة، وبالتالي الخوف ثم الخوف من الغائية، جعلا كافة هؤلاء المفكرين دون مستوى التحرر من نواقصهم الفلسفية.

فحين يطالب د. بلوز (بتحرير المسار التاريخي أثناء الدراسة العلمية من الإضافة الغائية الخارجية ومن الأهداف التي ليست سوى تجريد من التاريخ اللاحق) فكيف له أن يحلل لنا مرحلة عالمية الأميين؟بل إن كل جوانب إنتقاده للدكتور مروة لم تسعفه ـ أي د. بلوز ـ لتقديم تحليل بديل يعتمد على ما طالب هو به علما بأن دراستنا هذه ستوضح تماما (بإذن الله) الغيبي والغائي أن جدلية تكوين عالمية الأميين ثم مسارها التاريخي عبر أربعة عشر قرنا إنما تحمل أبعادا غائية غيبية تحكم حركة الواقع الراهن وتحدد شروط حل مأزقه وأزمته ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين * ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ الدخان (٣٨ ـ ٣٩).

المنهج العلمي في فهم أثر الغيب في حياتنا:

لعل فكرة البعد الغيبي والتدخل الإلهي في مجريات صناعة التاريخ تبدو منفرة لبعض الباحثين الذين يرغبون بإنتهاج أسلوب أكثر إلتصاقا بالمرئي في حركة الواقع، خصوصا وأن أسلوب التعرف على هذا البعد الغيبي في الحركة التاريخية والاجتماعية يبدو صعب المنال أو يتم عبر قراءة ليست ملتزمة بالقواعد

العلمية التطبيقية الملموسة، فهنا مشكلة «منهج في الرؤية» حتى للمؤمن الذي يريد أن يقرأ الأحداث بأسلوب يعتمد على الفهم الغيبي.

غير أن المعضلة لا تنتهي في حدود (إشكالية المنهج) فقط، وإنما تمضي الى الخوف من (عواقب) الإعتراف بهذا الأسلوب خصوصا حين يقود التعامل به إلى دوائر الإنغلاق اللاهوتي الضيق كما تتبناه الدوائر الكهنوتية، فلا المنهج بالسهل، ثم إنه يحمل المحاذير.

قد نقول أن صعوبة المنهج لا تعني التقليل من خطره أو أهميته، فقد قضى الإنسان سنوات طويلة ليكتشف أن الأرض تدور من حول الشمس، ثم سنوات عديدة ليصل بمركبته الخاصة إلى الفضاء وينزل على سطح القمر، فالقول بصعوبة المنهج لا تعني أكثر من الحجر على قوة إطلاق وحدة الوعي الإنساني (السمع والبصر والفؤاد). خصوصا وأن إكتشاف كيفية التعامل بصرامة نقدية مع العالم الغيبي في الحدوث التاريخي والاجتماعي إنما يجرد العناصر الكهنوتية من سلطتها الأيديولوجية والفكرية لأن القضايا التي تخضع للدراسة النقدية من شأنها تجريد الموضوعات المعنية من الإلتباسات الخرافية والأسطورية.

ولعل القارئ قد لاحظ الكيفية التي حدد بها القرآن المكنون الحدود التاريخية والأيديولوجية لعالمية الأميين الأولى بوصفها عالمية الشعوب غير الكتابية فوضع حدا لمنطق الإطلاق العفوي، وأوضح معنى المرحلية التاريخية في الأمر الإلهي (أمر ـ إرادة ـ مشيئة)، فعلمنا لماذا لم يهيمن الإسلام على الشعوب الكتابية (مسيحيون ـ يهود وغيرهم) حتى هذه اللحظة التي لم تعط (الظهور الكلي للهدى ودين الحق).

وكذلك قادنا المنهج النقدي إلى نفس المعاني حين أوضحنا تركيز القرآن المكنون على ظاهرة «التأليف» وليس التوحيد بين القبائل. ومن خلال ذلك أدركنا (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة).

إذن توضح الخلاصة حتى الآن بأن التعامل مع البعد الغيبي في جدلية الحركة التاريخية والاجتماعية لا يعني قط الإستسلام للتفسيرات الخرافية والأسطورية كما لا يعني الوقوع قط تحت تأثير الهيمنة الفكرية اللاهوتية الكهنوتية الضيقة.

المناهج العلمية: إمكانية وعي أو وعي مطلق؟

وهكذا إذا عرفنا مدخل تعاملنا الجدلي العلمي مع البعد الغيبي نكون قد تجاوزنا كافة المحاذير التي تحول بين الباحثين وبين ارتياد هذا المجال الضروري لمعرفة من نحن؟ وإلى أين نتجه؟ وكيف نتجاوز أزمتنا الفكرية والحضارية؟

إن علينا أن نستمر في نقد المناهج القائمة بهدف توضيح الرؤية البديلة وليس بهدف التحطيم السلبي والتعالي. فاتجاهنا بالنقد للماركسية كيفما استخدمها د. حسين مروة إنما يؤكد في ثناياه ضرورة إختصار الماركسية ضمن حدودها الفلسفية باعتبارها (إمكانية وعي) وليست (قانون وعي) مطلق كما يتعامل بها الماركسيون اليوم، فالماركسية هي جزء من (جدل الطبيعة) ولكنه جدل غير مقوم ضمن الجدلية الكونية الكبرى التي تتكون من أبعاد الغيب والإنسان والطبيعة. فلو أراد الغيب الهيمنة المطلقة دون إعتبار للواقع وموضوعيته لجعل الله ما بين القبائل توحيدا وليس تأليفا، وكذلك حين نحاول فهم ديالكتيك الطبيعة الذي لا يمكن أن يقف مستقلا عن تأثير الغيب وغائية الغيب. وإلا لماذا جعل ذلك السائل الذي يأتي من بين فرث ودم لبنا سائغا لعنصر مقابل هو الإنسان الذي يشربه؟

قد تخدم الماركسية كثيرا في فهم قوانين الظاهرات الاجتماعية والتاريخية، وفي فهم الظواهر التي تكيف انساق التطور الاجتماعية عبر التاريخ ولكن الخطورة أن تغلق الماركسية على نفسها ضمن لاهوت أرضي منعزل وقاتل فلا

تكتشف لديه معنى للغيب أو مكانة الإنسان. وهكذا تضطر الماركسية لأن تعيش أزمة التعامل مع الإنسان كوجود. ومع الكون كنظام محدد إلى غايات ،فينفجر الاتحاد السوفيائي من داخله.

وليس ضروريا أن ننوه هنا بأن عمق المشكلات الإنسانية في التجربة الاشتراكية السوفيتية إنما ينبع من عدم قابلية المنهج الماركسي (المادي الجدلي) لمعالجة البعد الغيبي والإنساني في الوجود الكوني، وهذا ما ينعكس مباشرة في فقر التحليلات الماركسية لمثل القضايا التي نقوم ببحثها ومعالجتها هنا، بل ومشكلتها تجاه وضع الإنسان كإنسان في التجربة الاشتراكية.

قد شعر الدكتور حسين مروة نفسه بثقل العبء وطبيعة هذه الأزمة على نحو ما حين تحدث في مقدمة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» عن مشاق البحث وطبيعة المشكلات التي تكتنفه، ونرجع هنا إلى نصوصه.

«إن اللقاء بين المنهج المادي التاريخي ودراسة تراث الفكر العربي الإسلامي للعصر الوسيط سواء على صعيد البحث النظري أم على صعيد الممارسة التطبيقية، هو لقاء حديث العهد جدا، لدى المفكرين والباحثين العرب المعاصرين، فتجاربهم ـ لذلك ـ لا تزال محدودة قد لا يتجاوز ما نعرفه منها بضعة أعمال في المجال التطبيقي ويقتصر بعضها على النظرة العامة في التفكير العلمي عند العرب (يشير د. مروة هنا إلى محاولات محمود أمين العالم، معارك فكرية، كتاب الهلال العدد ١٧٧ ديسمبر ١٩٦٥». وينحصر بعضها الآخر في معالجة أجزاء معينة من الفكر الفلسفي التراثي (الإشارة لمحاولات هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، مطبعة الإرشاد بغداد ١٩٧١». ولم نطلع حتى لحظة كتابة هذه السطور على أكثر من عمل واحد وضع فلسفة التراث في إطارها الكلي (الإشارة إلى الدكتور الذي سنأتي إليه لاحقا وهو الطيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي

حتى المرحلة المعاصرة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، دار ابن خلدون ط ٢ / ١٩٧٨»، أما في مجال البحث النظري لقضية التراث، بوجه عام على أساس هذا المنهج نفسه، فلا نجد سوى دراسة واحدة تجمع شرائط هذا المنهج وتعالج مشكلة التراث الفكري إنطلاقا من كونها مشكلة الفكر العربي الحاضر، لا مشكلة الفكر الماضي وهي محاولة منهجية للكشف عن العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية العربية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة.

إذن يمكن القول وبموجب مقدمة د. مروة أن المنهج الماركسي لا زال (قيد الإختبار) في هذه المنطقة الدقيقة من العالم والتي شهدت أسماء وتجوال الأنبياء الكبار، فالغيب متعلق بهذه المنطقة إلى درجة لا يمكن لأي منهج أن يتفادى الإعلان عنه، بشكل أو بآخر ويكفينا أن د. مروة قد وقع في المأزق وأن د. بلوز قد كشف عن المأزق، وكان ما نريده ـ فعلا ـ هو أن تنزج الماركسية بمنهجها الجدلي التاريخي المادي وبكامل قواها للبحث عن الظواهر التي حكمت تاريخنا ولكن بشرط النزاهة العلمية، فوقتها لا تستطيع كافة مناهج الأرض المادية والوضعانية إلا أن تعيد النظر في أدواتها الفلسفية من جديد.

حجر الزاوية الذي يجب أن نتنادى جميعا لوضعه هو توظيف الوعي بكافة إمكانياته (السمع والبصر والفؤاد) لفهم الظاهرة وتقنينها وليس في فرض قوانين مسبقة على الظاهرة محل الدراسة بحيث نفرض عليها الخضوع لمقررات المنهج بالمنطق الريفي (عنزة ولو طارت).

فالمطلوب من الباحثين الماديين والوضعانيين أن يقرروا فعلا وعبر دراسة علمية نزيهة فيما إذا كانت الشروط التاريخية والاجتماعية ومقومات البيئة الطبيعية قد دفعت قبائل العرب بشكل موضوعي باتجاه الوحدة أم باتجاه التفكك؟

وطالما أن منطق العلم الموضوعي سيقود للتأكيد على حالة التفكك

كإستجابة واقعية للشروط القائمة فإن على هؤلاء الباحثين أن يقرروا بنزاهة علمية تامة الأسباب التي كمنت وراء وحدة تلك القبائل على المستوى التأليفي والأسباب التي دفعت بهم ليكونوا رسل فتح مقوم بأخلاقية متسامية لا مساومة هنا ولا ريبية في الحقائق، وقتها سيكتشف الماركسيون أن أكبر (خدمة علمية) يمكن أن يقدموها لأنفسهم ولهذا المجتمع العربي ستكمن في قولهم أن كافة الشروط المادية والتاريخية كانت (ضد) التأليف وبالتالي فإن التأليف قد حدث (بمعجزة).

معجزة.. كاد أن ينطق بها ماكسيم رودنسون - بعد لأي - حين ظن في معظم فصول كتابه أنه قد رد عالمية الأميين إلى إعتبارات مادية تاريخية، فلما وقف لدى النبي الكريم وهو في حالة المحاصر من كل جهة ثم (فجأة) تأتي قبائل الأوس والخزرج لمبايعته، هنا يفشل رودنسون الذي يريد أن يضبط إيقاع الحوادث ماديا.

إني فقط أريد أن تكرر هذه العبارة على ألسنة المثقفين والباحثين العرب من ذوي الإتجاهات المادية والوضعانية ودون خشية من الوقوع في أسر النظرة اللاهوتية الضيقة للتاريخ أو الإذعان لجبروت الكهنوت الأسطوري.

المفارقة الإعجازية بين المعرفية القرآنية والوعي الأيديولوجي العربي الإحيائي

توضح الماركسية عبر انجلز في كتابه (لودفيغ) فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية / ص ٣٨) أن الواقع هو الذي ينتج الفكر، فالأفكار الحاصلة في الوعي هي إنعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية، هكذا تصبح جدلية الإدراك وعيا لحركة العالم الواقعي الجدلية. ويوضح ماركس في (الأيديولوجيا الألمانية) أن التشكلات المبهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضرورة ملاحق لسيروراتهم الحياتية الواقعية التي يمكن إدراكها واقعيا والتي ترتبط بحالات

مادية عينية. فالأخلاق والدين والميتافيزيق وسائر تجليات الأيديولوجيا، وكذلك إشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر إذن أن تحافظ على مظهرها الإستقلالي لمدة أطول، فليس الوعي هو الذي يكيف الحياة إنما الحياة هي التي تكيف الوعي. فالأيديولوجيا كبنية فوقية هي أنها مجموعة التصورات التي يكونها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية، الثقافية وطريقة العيش والأفكار والقيم والأذواق الواعية منها والغافلة، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي.(٦)

بهذه المقدمة وضعت الماركسية الأساس النظري لتعلق الأفكار بالواقع الموضوعي باعتبار الأفكار نتاجا لهذا الواقع وتتغير بتغيره بما في ذلك الأخلاق والدين والقيم. وقد شيد عالم الاجتماع الفرنسي الماركسي (إميل دوركهايم) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) نظريته في تحديد الواقعات الذهنية على هذا الأساس متجها نحو صياغة (علم الأيديولوجيا) فبدلا من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها نكتفي، إذ ذاك بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضا عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعية لا نعود نصوغ سوى علم أيديولوجي (دوركهايم / قواعد المنهج الاجتماعي / ص ٢١).

ثم جاء (إيريك فروم) ليعطي دفعة تطبيقية على صعيد التحليل النفسي لما بداه (ماركس وانجلز وطوره دوركهايم)، ذلك حين بدأ بتفسير ما لم يفسره ماركس حول كيفية أن يكون الإنتقال من الأشياء المادية إلى الفكر الإنساني عبر (رأس الإنسان) أي العملية النفسية لإنتاج الأيديولوجيا المرتبطة بالواقع الإقتصادي والاجتماعي.(٧)

على هذا النحو صاغت الماركسية نظريتها حول تشكيل البنية الذهنية في مرحلة تاريخية معينة وعلى ضوء خصوصيات الواقع الإقتصادي والاجتماعي، وليس لنا أن نطلب الآن سوى تطبيق هذه النظرية بحذافيرها على علاقة (القرآن) بوصفه محصلة وعي أيديولوجي على الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربي

الذي يكون قد أنتجه ـ وفقا للماركسية. وذلك لنصل إلى تحديد أو عدم تحديد أن الوعي القرآني هو انعكاس للواقع العربي وأن النبي الكريم قد استلهمه من بنية الواقع ونسيجه، فإذا أثبتنا ـ بمنطق التحليل العلمي لتشكلات الذهنية ـ أن ما في القرآن من وعي هو إدراك يتجاوز حالة العرب الذهنية فلن نطلب وقتها من المفكرين الماركسيين أن يغيروا من تصوراتهم لعلاقة الفكر بالواقع وإنما سنطلب منهم الاعتراف بالقرآن كظاهرة غير بشرية (غيبية) وأن يبقوا بعد ذلك ما شاءوا على فكرهم المرتبط بالواقع.

التحليل بمنهج البحث المقارن

تكون البداية بدراسة الذهنية العربية في تلك المرحلة، أي من قبل أربعة عشر قرنا بهدف تحديد بنيتها الأيديولوجية ثم مقايسة تلك البنية على الإدراك القرآني، هنا يتوجب علينا القيام بعمليتين، الأولى لتحديد الذهنية الأيديولوجية العربية والثانية لتحديد بنائية القرآن المعرفية التي ترقى على كافة التمثلات الأيديولوجية، وبما أن هذا المنهج في (البحث المقارن) سيعتمد على نصوص القرآن ذاتها، فإننا لن نتقيد كثيرا بإسقاطات الذهنية الأيديولوجية العربية على معاني هذه النصوص، فإذا قيدنا أنفسنا بالفهم العربي التاريخي في تلك المرحلة لهذه النصوص نكون قد أفدنا الماركسية وكافة التيارات الوضعانية وذلك لأننا نكون قد قيدنا القرآن بالفهم الذي كانت عليه ذهنية تلك المرحلة، أي الفهم الأيديولوجي التاريخي الخاص بالعرب. ومن هنا تضيع خاصية القرآن المتميزة ويصبح أسيرا لعقول بعينها تكونت ذهنيتها ضمن واقع اجتماعي وتاريخي له دلالاته الأيديولوجية الخاصة.

إن حسم أسلوب التعامل في هذا البحث المقارن مهم للغاية، لأن قوة المدارس الماركسية والوضعانية من جهة واليهودية من جهة أخرى إنما تكمن في الربط ما بين القرآن والتفسير العربي التاريخي المقيد إلى مرحلة معينة فيصبح

القرآن (تابعا) للعقل العربي، و(منقادا) لمرحلة معينة من مراحل تطوره، أي تطور العقل العربي ومن هنا يستلب المعنى الإطلاقي المميز في القرآن لصالح عقلية بشرية تكون هي الدالة عليه والعنوان له في حين أننا نعتمد في هذا البحث المقارن على القول بوجود مفارقة بين الإدراك القرآني والوعي الأيديولوجي البشري بحيث نؤكد أن الوعي الأيديولوجي البشري العربي التاريخي لم يكن بإمكانه (إنتاج القرآن). فالأهمية الداحضة للمدارس الماركسية والوضعانية واليهودية إنما تكمن في إكتشاف هذه المفارقة.

العقلية العربية إحيائية أنيمية والقرآن تأكيد للجدل الكوني:

بالرجوع إلى ما كتبه علماء الاجتماع حول كيفية تشكل الذهنية ونمطها في عمليات الوعي والإدراك يمكننا بوضوح أن نقرر أن العقلية العربية كانت عقلية إحيائية أنيمية تميل إلى أمرين: أولا التعامل مع الظواهر الطبيعية كلا على حدة كأن لا علاقة للظاهرة الطبيعية بالأخرى وثانيا أنها تحيي هذه الظواهر أي تجعل لها (نفوسا ذاتية) تتحكم بها تماما كنفس الإنسان، أي أن لكل ظاهرة طبيعية حركة ذاتية خاصة بها وصادرة من تلقائها.

ويقوم هذا النمط من التفكير الأنيمي (الإحيائي) على فكرة أن الإنسان بصفة عامة والإنسان المتخلف بصفة خاصة إنما يميل إلى تصور العالم الخارجي على نحو شبيه بتصوره لذاته، فالإنسان حينما تعوزه القدرات على فهم حقيقة الظواهر فهما علميا فإنه يسبغ على هذه الظواهر فهمه لنفسه، فالرؤية تتم هنا على أساس الكثرة المستقلة في وجود عناصرها عن بعضها، ولذلك نجد تصورات الخليقة في الكتب القديمة تتم وفق منظور التجزئة المستقلة حيث لا رابط في التكوين بين ظواهر الخلق، فيوما تخلق النار وفي اليوم التالي يتم خلق الأخشاب والغابات.

كان يمكن أن يكون القرآن ـ لو جاء نتاجا فكريا للواقع ـ أن يكرس هذا المفهوم الأنيمي باتجاه الكثرة المستقلة القائمة بحياتها الذاتية ولكن النقيض

تماما هو ما يطرحه القرآن، فيأخذ القرآن بمفهوم الترابط الجدلي للظواهر الطبيعية المتعددة والمتنوعة في إطار فلكي كوني واحد ووفق (نظام طبيعي) يفرض ضوابطا على الحركة المادية ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم • لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون﴾ (يس/ ٣٩ ـ ٤٠).

ثم يتناول القرآن الجانب الثاني والخاص بفرضية قيام النفس الذاتية للظواهر الطبيعية، فالإفتراض الأنيمي بأن للشمس نفسا، وأن الشمس قاهرة بحرارتها وضوئها ومتعالية ببعدها، كل ذلك جعلها محط تقديس لدى العرب ولدى الشعوب الأخرى، فجاء القرآن ليجرد الشمس وكافة الظواهر الطبيعية الأخرى عن قيامها بنفس ذاتية الحركة: ﴿ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون﴾ (فصلت/ ٣٧). وهناك العديد من الآيات التي أفرغت عن الوعي العربي ما كان عليه من حالة تقديس الظواهر الطبيعية وبالذات تلك التي تتراءى بقوة التأثير على حياته.

نسف مفهوم إستقلالية الظواهر وإحلال مفهوم النظام الكوني + تجريد الظواهر الطبيعية عن إرادتها الذاتية = نسف العقلية الإحيائية الأنيمية / النتيجة / أن الإدراك القرآني مفارق بمعرفيته للتصور الأيديولوجي العربي. وهنا يأتي سؤلنا وليس سؤالنا، سؤلنا لمن يكتشف ذلك بالتحليل العلمي لنصوص القرآن في معرض المقارنة مع مركبات العقلية العربية أن يكون نزيها في عمليته وعلمانيته ليكتشف بالضرورة أن القرآن ظاهرة غيبية لا تمت للواقع الذهني العربي بصلة وليس نتيجة مستلهمة بعبقرية من ذاك الواقع.

بعد هذا التجريد والنفي القرآني لحياة الظواهر الطبيعية اندفع العرب يسألون عن الحقائق المفترضة والبديلة فيما يختص بهذا (الأهلة) فأجابهم الله بما يعرفونه

عنها ولم يضف إليهم جديدا: ﴿ويسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ (البقرة / ١٨٩). والعرب يعرفون أن الأهلة هي دلالة مواقيت للناس، شهورا وأياما وأن الحج موقوت بها، فلماذا كانت الإجابة الإلهية الكريمة في حدود ما يعرفه السائل؟

هنا نكمل الآية: ﴿ويسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى واتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾. فالسائل عن الأهلة قد أتى البيت من ظهره وليس من بابه، وباب البيت في مثل هذا السؤال هو (الاكتشاف العلمي) من بعد تقوى الله التي تجرد هذه الظواهر الطبيعية من صفة التقديس، فربط الله في جملة واحدة غير مجزأة بين السؤال عن الأهلة ودخول البيوت من أبوابها وجاء بالبر لنفي التقديس الخاطئ لهذه الظواهر، فيستقيم المعنى بأن البر ـ (في عدم التقديس لهذه الظواهر الطبيعية كما أمر الله) ـ لا يعني أن يتحول القرآن إلى مساق في العلوم الطبيعية وأن البر إذ يجرد هذه الظواهر عن قدسيتها فإنه يفتح الطريق لمعرفتها علميا ـ حين نأتي البيوت من أبوابها ـ فنتعامل معها كظواهر جديرة بالدراسة والإكتشاف، ذلك حين نتقي الله فلا نعبدها.

وحدة البنائية الكونية:

وجه الله في القرآن إلى ضرورة فهم البنائية الكونية بشكل جدلي موحد ومترابط، مع التعامل مع ظواهرها من أرض وسماء وجبال ضمن رؤية تقوم على وحدة التكوين، ولأن هذا التوجيه المعرفي القرآني كان مفارقا للذهنية العربية وقتها، لم تجد الآيات والنصوص القرآنية الخاصة بذلك وعيها المطلوب، بل كثيرا ما فسرت هذه النصوص القرآنية وفق تصور أيديولوجي عربي ذاتي ويمكننا أن نأتي بمثال على ذلك فيما يختص بالإشارة إلى (الإبل) فكثيرون قد اتخذوا من هذه الإشارات دلالة على الإنتاج العربي لنصوص القرآن في حين أن

المعنى يختلف عن ذلك جذريا.

نعم قد أشار الله على العرب أن ينظروا إلى الإبل، ولكنه ـ سبحانه ـ قد طلب إليهم أن ينظروا إلى (كيف) خلقت، ثم حدد طبيعة النظرة (بمماثلة) كونية حيث ربط بين كيفية خلق الإبل وبين (السماء / الجبال / الأرض)، فالسماء مرفوعة بعمد لا نستطيع رؤيتها، وهي عمد تشد البناء الكوني إلى بعضه بالكيفية التي تشد بها قوائم الإبل ظواهر خلقها، فالسماء هي أعمدة شد ﴿وبنينا فوقكم سبعا شدادا﴾ (النبأ/ ١٢). فهنا مماثلة بين قوائم الإبل الرافعة والسماء التي تشد بنائيتها الجسم الكوني القائم على عمد كقوائم الإبل ولكن لا نراها: ﴿الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون﴾ (الرعد/٢). ودليلنا على أن النص القرآني يشير إلى وجود عمد غير مرئية لنا أن الله قد أتى بكلمة (ترونها) ولكانت زائدة، ولغة القرآن منزهة عن الزيادة والنقصان.

عمد السماء كعمد الإبل ولكن لا نراها، ثم هناك مماثلة الجبال المنصوبة كأوتاد تمسك بالأرض أن تميد بسنام الإبل الذي يتموضع في الظهر وكأنه حامل لقوة الجسم، ثم بعد ذلك تأتي الأرض المسطحة التي يقابلها تسطيح خف الإبل، ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت * وإلى السماء كيف رفعت * وإلى الجبال كيف نصبت * وإلى الأرض كيف سطحت﴾ الغاشية (١٧ ـ ٢٠). فهنا بنائية كونية مترابطة تمت الإشارة إليها عبر بنائية الإبل، فلم تقصد الإبل لذاتها كما يظن البعض الذين ربطوا بين القرآن والعقل العربي، وجعلوا القرآن نتاجا لهذا العقل العربي وظواهره البيئية والاجتماعية.

البنائية الكونية ليست ساكنة بل متفاعلة جدليا:

هذه البنائية الكونية لا يدعها الله (ساكنة) وإنما يشير إلى ما بداخلها من

حركة تقوم على التفاعل الجدلي الذي يولد نتائج تكاثرية أخرى، ثم يستخدم إشارة (المماثلة) التي استخدمها لإظهار العلاقة بين بنائية الإبل والبنائية الكونية: ﴿فلينظر الإنسان مم خلق * خلق من ماء دافق * يخرج من بين الصلب والترائب * إنه على رجعه لقادر * يوم تبلى السرائر * فما له من قوة ولا ناصر * والسماء ذات الرجع * والأرض ذات الصدع﴾ (الطارق/ ٥ ـ ١٢).

أين الحركية الجدلية هنا؟ وأين المماثلة هنا؟

إن السماء (ذات الرجع) التي تقذف بالماء إلى الأرض + الأرض (ذات الصدع) تستوعب بشقها الماء، ثم يكون النتاج الزراعي = الصلب الذي يقذف الماء + الترائب التي تمتزج بماء الذكر = الناتج المولود. فالحركية الكونية تعتمد في التكاثر على مبدأ التكامل والتفاعل الجدلي ضمن الكون وبين البشر. فكافة الظواهر الكونية الفيزيائية والبيولوجية إنما تتحرك وفق قانون التفاعل الجدلي التكاملي، فكما يتزاوج الإنسان تتزاوج الطبيعة ضمن بيئة كونية واحدة خصبة ومخصبة. هكذا لا ينظر الإنسان لنفسه بوصفه نشازا لا تنطبق عليه القوانين الطبيعية الكونية كيفما سنها الله العليم الخبير. فهنا توجه نحو رؤية الكون في وحدته إلى أقصى إيقاعات العالم الممكن.

ميلاد النفس الإنسانية وجدلية الحركة الكونية:

في هذا النموذج (السماء ـ الأرض) ـ (الصلب ـ الترائب) يعطي القرآن جبرية التفاعل الحركي المادي، يؤكد القانون الطبيعي الجبري وحتمياته، ثم يعطي القرآن مقابل الجبرية الطبيعية حرية النفس وليس المادة. فالمادة محكومة بالقانون الطبيعي أما النفس فإنها تنشأ ضمن التعارض الثنائي بين مواد التفاعل الكونية لتأخذ مساحة الحرية بذلك يؤكد القرآن على (الجبرية المادية) وعلى (الحرية النفسية) بذات الوقت وبكيفية معرفية متفوقة وتظل تتفوق على كل الفكر البشري إلى قيام الساعة.

نموذج الفصل بين الجبرية المادية والحرية النفسية والعقلية: **﴿والشمس وضحاها ◦ والقمر إذا تلاها ◦ والنهار إذا جلاها ◦ والليل إذا يغشاها ◦ والسماء وما بناها ◦ والأرض وما طحاها ◦ ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾** (الشمس/ ١ ـ ٨).

يأخذ التصنيف بوضع متقابلات ثنائية (شمس / قمر) ـ (نهار / ليل) ـ (سماء / أرض). وهذه صفة / أفقية / للتصنيف ولكن الصفة الأفقية تتحول إلى صفة / رأسية / تجعل كلمة شمس تسبق ذكر القمر ثم يسبق النهار المرتبط بالشمس ذكر كلمة الليل المرتبط بالقمر، ثم كلمة سماء تسبق كلمة أرض، فيكون التصنيف العمودي في هذه الحالة (شمس / نهار / سماء) في مقابل (قمر / ليل / أرض) والثنائية قائمة في حالتي التصنيف الأفقي والرأسي، فالتفاعل قائم بين الجانبين بما يماثل حالة **﴿والسماء ذات الرجع ◦ والأرض ذات الصدع﴾** ثم يكون الميلاد.

الميلاد الذي اختاره الله ـ سبحانه ـ للتقابل العمودي والأفقي ما بين (شمس / نهار / ليل) من جهة مشابهة لقوة الذكر الذي يعطي + قمر / ليل / أرض) فيما يشابه قوة الأنثى التي تستوعب = نتاج غير مستلب لا للذكر وحدة ولا للأنثى وحدها أي النتاج الذي يكتسب / حريته / لأنه نتاج التفاعل الثنائي هذا النتاج هو **﴿ونفس وما سواها ◦ فألهمها فجورها وتقواها ◦ قد أفلح من زكاها ◦ وقد خاب من دساها﴾** (الشمس/٧ ـ ١٠).

هذا الميلاد الطبيعي الكوني للنفس ، المريدة والعاقلة، هو مستوى من التخليق الإلهي الكوني الذي لم تستطع حتى الآن العلوم الطبيعية الوصول إلى خصائصه التكوينية، فالنفس ـ في القرآن ـ هي من هذا العالم، خلافا للروح المتنزلة من وراء عالم الطبيعة، وقد خلطت معظم الفلسفات بين النفس كقوة حياة أنشأها الله ـ سبحانه ـ ضمن الكون الطبيعي والروح المتنزلة من عالم الأمر.

تكوين النفس (كوني) مع تشيؤها في (الأرض)، فحركة الظواهر الطبيعية الفلكية السايحة في السموات والأرض إنما تلقى بتأثيراتها على هذا التكوين. الشمس والقمر، ومولداتهما ومنعكساتهما الفيزيائية، جدلية تخليقية إلهية كونية. تتضافر بكافة قواها لتنتج اللامرئي داخل المرئي، كإنتاجها للميت من الحي. والحي من الميت. فتتحد علوم الفيزياء مع علوم الأحياء لوضع أولى مقدمات علم النفس وهذا ما لم تصله الحضارة البشرية بعد، فكل ما لدينا في علوم الأحياء لا يفسر تكوين النفس، وكل ما لدينا من علوم الفسيولوجي لا يتجاوز تفسير الانعكاسات الشرطية في سلوك الإنسان، ولن نصل إلى فهم هذه الآية الصغيرة في القرآن (سورة الشمس) ومكونات النفس، ما لم نحقق اندماجا بين علمي الفيزياء والأحياء. فمن أين للعرب قبل أربعة عشر قرنا، وحتى اليوم أن ينتجوا مثل هذا الفكر.. سبحان الله.

هنا استخلص الله ـ سبحانه ـ إمكانية الحرية للنفس والعقل ـ من (ثنائية التكوين) وعبر التفاعل بين عنصرين لهما امتداداتهما في الكون، فالشمس ـ مثلا ـ يشار إليها مقترنة بالضوء، باعتبارها مصدر حراري، أما القمر فيشار إليه مقترنا بالنور، بوصف هذا النور إنعكاسا لضوء الشمس، فالمماثلة تحمل التقابلية والتفاعلية ولا يمكن أن تجد في كل آيات القرآن ـ الذي يشير إليه بعضهم بأنه نتاج عقل عربي ملهم ـ أي ربط بين قمر وضوء وشمس ونور.

إذن تأكدت لنا بعض مبادئ الإدراك القرآني المكنون المفارقة نوعيا بطبيعتها للوعي الأيديولوجي العربي التاريخي ومن هنا تقوم دلالة المعنى الغيبي للقرآن باعتباره من عند الله، فلو كان من عند غيره ـ تعالى وتنزه ـ لوجدوا فيه إختلافا كثيرا. وقد ركزنا هذه المبادئ الإدراكية المفارقة حتى الآن في الآتي:

(١) التعامل مع الظواهر الطبيعية ضمن وحدتها الكونية المادية (يس/ ٤٠).

(٢) تفريغ الظواهر الطبيعية من صفاتها الإحيائية الأنيمية (فصلت / ٣٧)

(٣) وحدة الثنائية الكونية (الغاشية / الآيات ١٧ إلى ٢٠)

(٤) جبرية التفاعل الجدلي الكوني الطبيعي باتحاد المتقابلات (الطارق / ٥ إلى ١١).

(٥) حرية التكوين النفسي والعقلي عبر ثنائية التفاعل الجدلي الكوني (الشمس / ١ إلى ١٠).

الهوامش

(١) مجلة الفكر العربي ـ السنة الثانية ـ عدد ١٥ ـ تاريخ ٥ يونيو ١٩٨٠ م.

(٢) صحيفة الخليج ـ الشارقة ـ عدد ٢٤٤٤ ـ تاريخ ٢٧ ديسمبر ١٩٨٥ م.

(٣) حسين مروة ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ جزءان ـ دار الفارابي ـ بيروت ـ ص ١٤٨.

(4) Muhammad – Maxime Rodinson – Translated from French by Anne Carter – Pantheon Book – New York – 1971 – p 216.

(٥) د. نايف بلوز: وقفة مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ مجلة دراسات عربية ـ العدد ٤ ـ السنة ١٥ ـ فبراير ١٩٧٩ ص ٢٤ وما بعدها.

(٦) رشيد مسعود: ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيديولوجيا ـ رشيد مسعود ـ الفكر العربي ـ عدد ١٥ ـ السنة ٢ ـ آيار ـ مايو ١٩٨٠ م ـ ص ٤٥.

(٧) د. عباس مكي: آريك فروم وعلم النفس الاجتماعي التحليلي ـ الفكر العربي ـ مصدر سابق ـ ص ٢٠٦.

الفصل الثامن

المكونات الاقتصادية والاجتماعية للشخصية العربية

إنها التساؤلات التي بها بدأنا وإليها نعود، والعودة هنا من أجل (التركيب) من بعد مشوار قضيناه في البحث والتحليل، إذ توجب علينا في البداية أن نفهم حقيقة (عالمية الأميين) بكافة أبعادها التاريخية والأيديولوجية بوصفها حلقة وسطى في تطور البشرية من مرحلة الأديان القبلية القائمة على الشرائع الحسية وباتجاه عالمية الدين القائم على شرعة التخفيف. فالمرحلة الراهنة تتطلب التعامل مع الوجه الثاني من مثاني أحسن الحديث الذي أنزله الله متشابها، فهي مرحلة التحليل عوضا عن التفسير ومرحلة التناول المنهجي للكتاب في وحدته العضوية عوضا عن الفهم المجزأ المستقل للآيات تبعا لمواضع النزول وبعقلية كلية عوضا عن العقلية الظواهرية الأنيمية.

بهذا يندفع القرآن المكنون والكريم والمجيد ليحتل مكانته العالمية غير أن هذه المكانة العالمية المقدرة لا تأتي بالتمني والرغبات، وإنما عبر اكتشاف (الحتميات) التي تأتي عبر التفاعل الجدلي ما بين الغيب والإنسان والطبيعة فكما قوم الله (نسبية) مرحلة عالمية الأميين إلى مطلق القرآن ومطلق الأمر الإلهي فاوجد التفاعل بينهما ضمن الواقع الموضوعي لتلك المرحلة كذلك يقوم الله حركة التاريخ البشري لتظهر تلك الحتميات التي تعطي أشكالا تطورية أخرى تدفع بالإسلام نحو الظهور الكلي.

حدود الخصوصية العربية:

قد ألف الله بمعجزة من عنده بين قلوب قبائل الأميين ولكنه تعامل مع تلك المعجزة بمنطق الواقع الموضوعي أيضا حين جعلها (تأليفا) بين القلوب وليس (وحدة). فللواقع منطقه الذي يجري عليه الغيب قدره ونفس الموقف اتخذه الله من بني إسرائيل الذين شق لهم البحر بمعجزة من عنده ليعبروا من مصر إلى الأرض المقدسة، ولكنه تعامل مع بني إسرائيل بمنطق الواقع حين رفضوا إقتحام الأرض المقدسة خوفا من القوم الجبارين فكتب الله عليهم التيه وحدده بأربعين سنة في الصحراء وهذه الأعوام الأربعينية، إنما تطابق في الزمن عمر (جيل جديد) يختلف في سلوكه عن جيل (الأسر العبودي) الذي فقد شخصيته الأبية تحت العسف الفرعوني وتدنت حميته القتالية، وفي هذا تعامل غيبي إلهي مع (مقومات الواقع الموضوعي).

هذه مؤشرات على كيفية تفاعل الغيب بالواقع الإنساني وكذلك بالواقع الطبيعي، فالمعرفة القرآنية ـ كما أوضحنا جانبا منها ـ لا تنفي تعامل الغيب جدليا مع الواقع، ومن هنا علينا أن ندرس منطق (الحتميات) بآفاقها التفاعلية الجدلية التي يندفع من خلالها القرآن ليتصدر موقعه العالمي كنبراس للبشرية جمعاء وكمقدمة لحل أزماتها الفكرية والحضارية مع تحديد طبيعة هذه الحتميات وتكوينها وما تتمظهر به في متغيرات الزمان والمكان.

ثمة قدر خاص قد ربط ضمن عالمية الأميين ما بين النبي الأمي والأميين العرب ثم عليهم تنزل القرآن عربيا، فلابد من دراسة هذه الصلة الخاصة لاكتشاف حركتها في مستقبلية الزمان ومتغيرات المكان وما أدت إليه راهنا، ثم طرح هذا الجهد الذي استهلك أربعة عشر قرنا ضمن دائرة العالم بكافة أزماته الفكرية والحضارية. هنا سنكتشف أن (عالمية الأميين) قد أعادت صياغة الإنسان العربي خارج أحادية التكوين القومي الشوفيني لتجعل منه خلاصة

القوميات، المنفتح على كل القوميات، لأنه قد تكون منها وضمنها وسنكتشف ان عالمية الأميين قد أعادت صياغة المجتمع العربي بحيث عزلته عن مقومات التركيز الطبقي وفككت بنيته باتجاه اللاطبقية التي تسمو على ضيق الطبقية الاشتراكية واستلاب الطبقية الرأسمالية مرسخة دور (الإنسان) كوحدة للفعل الاجتماعي والسياسي. ذلك في مقابل النسق الحضاري العالمي القائم على فلسفة التضاد والصراع والتنابذ، بحيث انتهى إما إلى الجماعة الاشتراكية المأزومة، أو الفردية النفعية المتوترة. وكلاهما أفرز في الواقع العربي الوجود الإسرائيلي الذي يتناقض في نسقه الديني والتاريخي مع النسق العربي الإسلامي.

إطار الدراسة وطبيعة المنهج

لسنا الوحيدين الذين انطلقوا من أزمة الإنسان العربي الفكرية والحضارية الراهنة للغوص في جذورها التاريخية كمحاولة لسبراغوار القوانين والمحركات ولكن الفارق بيننا وبينهم هو في طبيعة المنهج الذي يتخذ لفهم المحركات واكتشاف القانون. فمنهجنا ـ كما أوضحنا ـ يربط بين (القراءة الغيبية) و(القراءة القلمية) عبر مقومات الوعي الإنساني (السمع والبصر والفؤاد) وصولا إلى جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. هكذا ننظر إلى كل المجريات من خلال الغيب والإنسان والطبيعة.

في المقابل هناك الدراسات التي حاولت منذ مطلع السبعينات إعادة اكتشاف التاريخ العربي إكتشافا ماديا جدليا ولكن بأنفاس متفاوتة وباختلاف حول استيعاب مفهوم الجدل المادي نفسه بين (جدل واقعي) تعبر عنه كتابات د. عبد الله العروي حيث يعطي ظاهرة حركية الثقافة عبر وجود (المغايرة) بين العربي والأوروبي مداها الفعال، وبين (جدل ميكانيكي) يربط كل شيء بحتميات العلاقة مع الواقع الإقتصادي كما تعبر عنه كتابات د. طيب تيزيني.

إن أبرز الأعمال الراهنة هي بلا شك تلك التي أنجزها د. حسين مروة

(النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية) والمواكبة لأعمال د. تيزيني (من التراث إلى الثورة / مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة) غير أنه وعلى هامش هذه الدراسات وبسبب الروح الإستكشافية الجديدة التي ألهبتها، ظهرت دراسات لا تقل أهمية ـ من زاوية الأفكار النقدية التي حملتها ـ عن مجلدات مروة وتيزيني. فهناك مناقشة الدكتور توفيق سلوم لهذه الأعمال بعنوان (المادية وتجلياتها في العصر الوسط)[١] وما كتبه محمد كرد بعنوان (ملاحظات حول أطروحات تيزيني)[٢] كذلك (التراث والمستقبل) للدكتور حافظ الجمالي[٣] ثم وقفة د. نايف بلوز التي اشرنا إليها سابقا. وعلى نحو ما يمكن للباحثين الرجوع إلى دراسات تصب في نفس الإطار منها دراسة سليمان تقي الدين (حول الملامح الأساسية للإقطاعية الشرقية في الدول العربية الإسلامية في العصر الوسيط[٤] إضافة إلى دراسة الدكتور محمد الزايد (الفلسفة وميلاد معقولية جديدة ـ نماذج التنويرية العربيه)[٥] وليس أخيرا دراسة احمد علبي بعنوان (الإسلام والمنهج التاريخي)[٦].

بالطبع هناك دراسات أخرى عديدة تعاني مسألة إعادة إكتشاف التاريخ العربي الإسلامي على نحو مادي جدلي وفي سياقها تأتي بعض الأفكار الإنتقادية الهامة أما من نفس المدرسة المادية الجدلية كما فعل د. نايف بلوز أو من مدرسة وضعانية كما فعل د. خليل أحمد خليل في دراسته حول (جدلية القرآن) ومجمل دراسات د. حافظ الجمالي التي تتميز بليبرالية عصر النهضة.

كافة هذه الدراسات لازالت في طورها الأولي والإبتدائي كما أشار د. حسين مروة نفسه إلى ذلك (كتاب النزعات / ص ٦) غير أن مواصلة النقد من شأنه تطوير كافة هذه الدراسات، فحتى المناهج المادية الجدلية مدعوة بإلحاح لأن تبذل قصارى جهدها ـ ولكن بنزاهة علمية ـ لدراسة ظواهر التاريخ العربي الإسلامي، فتعدد حقول إختبارات أي منهج من شأنه أن يكشف عن مدى

الصلابة العلمية أو الوهن العلمي في المنهج نفسه وقد رأينا مأزق د. مروة من قبل حين حاول عبر مفهومه المادي الجدلي تحليل ظواهر الأثر الغيبي في عالمية الأميين وردها ـ عنوة ـ إلى خلفيات واقعية إقتصاديا واجتماعيا.

انقسام الاختيارات الماركسية:

قد تنتهي المدارس المادية الجدلية في حوارها مع ظواهر عالمية الأميين وبنائية التاريخ العربي الإسلامي الفكرية والحضارية إلى مراجعة المنهج المادي الجدلي نفسه خصوصا وأن القرآن يعطي البدائل المعرفية القادرة على سحب الفكر المادي الجدلي إلى آفاق (جدلية كونية) أكثر اتساعا وعمقا. ليس بمنطق التضمين والإضافة ولكن بمنطق إعادة إكتشاف مقومات المعرفة الفلسفية التي تحتل فيها الجبرية الطبيعية مركزا أساسيا ولكن ليس مطلقا غير أن التوصل إلى هذه النتيجة المعرفية لا يتم ما لم تصل المناهج الماركسية إلى أقصى مراحل النقد لذاتها عبر ما يعكسه إستعصاء الواقع على تحليلاتها.

ويكفينا بشكل أولي بداية الإفتراق بين د. العروي ود. تيزيني ضمن نفس الإختيار الماركسي، فحين حاول العروي أن يبرز (خصوصية العلاقة ما بين الأيديولوجيا والتغيير) في واقع الوطن العربي الراهن، تعرض على يد د. تيزيني إلى هجمة شرسة كاد أن يجرده فيها حتى عن فهمه لأولوية المسألة الاجتماعية في الفكر الماركسي (وقد تصدى للعروي جمع من المثقفين العرب الذين ألحوا على ضرورة النظر إلى الثورة الثقافية في علائقها الوثيقة مع الثورة الاجتماعية وإن كان هناك أحيانا سبق نسبي للأولى على الثانية، أو أحيانا أخرى تخلف نسبي عنها) (من التراث إلى الثورة ـ ص ٢٨٧).

كثيرون قد ثاروا على د . العروي إما لأسباب سياسية أو غيرها، غير أن الرجل لم يتجاوز استخدام الماركسية بطريقة جدل الواقع وبأسلوب (الرؤى الفنية) التي اكتشفت (معنى الأيديولوجيا) في أحداث التغيير، فالعروي قد توصل

إلى نتائج (غير تقليدية) في تحديد النظر لأولويات التحريك الثوري ضمن استخدامه للمنهج الماركسي، غير أن د. تيزيني يحرم عليه ذلك، فتيزيني يبدو في هذه الحال أشبه (بحامي التقاليد والعرف الماركسيين) بأكثر من مفكر قادر على الاندماج في إيقاعات الواقع بروح استشرافي، فالقليل من الموسيقى يمكن له أن يفيد د. تيزيني بأكثر من ضجيج الآلة التي حولت المنهج الماركسي إلى ثنائية ميكانيكية تخضع كل ظاهرة ثقافية إلى شرطية اجتماعية مبالغ بها.فلكي تستطيع الماركسية شأنها في ذلك شأن كافة مناهج المعرفة الفلسفية أن تتطور باتجاه (الحقيقة) فإن على حماة تقاليدها ـ إذا كان هدفهم الحقيقة فعلا وبنزاهة علمية ـ أن يخرجوا عن ضجيج هذه الثنائية الميكانيكية.

ولعل د. نايف بلوز هو الأكثر إشراقا في هذا الاتجاه خصوصا حين نستمع إلى نقده المتصل بهذه الثنائية الفجة «وفي رأيي أن ثنائية المادية والمثالية بوصفها تخطيطية عامة لا تاريخية ليست صالحة منهجيا لدراسة تاريخ الفكر في القرون الوسطى، أعني أننا لا نستطيع ان نفهم خصب الحياة الفكرية والفلسفية والصراعات الأيديولوجية الكبرى في القرون الوسطى بإجبارها على الامتثال لهذه الثنائية مباشرة ولكن هذه الثنائية تكتسب القيمة المنهجية حين توضع في أفق فهم جدلي تاريخي / ندرس فيه من جديد وعلى نحو ملموس عيني، علاقة المسائل الفلسفية والفكرية بعضها مع بعض مثل علاقة المثالية بالدين بوصفه أيديولوجيا مهيمنة. والدين الرسمي بالبدع والعقل بالنقل والعمل بالنظر والعلم بالإيمان والاتجاه الطبيعي الدنيوي الإنساني بالاتجاه الآخروي السماوي ومحل الفلسفة في بنية الأيديولوجيا السائدة، والفلسفة وخصومها وقدم العالم وحدوثه، ووحدة الوجود وتضعيفه والعقلانية واللاعقلانية والإسمية والواقعية وكذلك المادية والمثالية.

يجب أن نقوم باكتشاف بنية هذه العلاقات في الفكر العربي الإسلامي /

على ضوء دراسة منفتحة تأخذ بعين الإعتبار آخر تطور للفلسفة ولكنها لا تنسى الفروق التاريخية» ـ انتهى النص ـ بلوز ـ المصدر السابق.

الاستلاب مستمر لماذا؟

قد تستطيع الماركسية أن تطرح نفسها في النهاية كـ(إمكانية وعي) وليس كـ(قانون وعي) مما يسهل استصحابها كوجه من وجوه (جدل الطبيعة) في إطار (جدل كوني)، أي حين يكتسب الجدل المادي (قيمة نسبية) وليس مطلقة.

فهذه المحاورات في مجموعها المقارب لبعضه والرافض لبعضه تشكل يوما بعد يوم وتلد يوما بعد يوم ارتفاعات متدرجة تمكن الماركسيين أنفسهم من رؤية الواقع بأفق متسع وممتد كما أنها لا تجعل تجربتنا مع (فكر الثورة العربية) ـ بما فيه الإسقاط الماركسي ـ تجربة بلا طائل.

أما الأشكال البدائية التي يحاول أن يتحجر عليها (حماة العرف الماركسي) فلن تكون إلا من مصلحة حماة نقيض آخر، وهو الفكر اللاهوتي الكهنوتي وكلاهما يحصر الفكر العربي في موضعية خانقة وأركان مظلمة، فمن شأن كافة المفاهيم المتعلقة بجدل الواقع ضمن فهم شمولي أكبر أن تبيح نفسها كإمكانية وعي قادر على التأثير لمصلحة التغيير نحو الأفضل دون تكأة التنابذ مع المعرفة الراسخة الجذور في وعي الإنسان أي الوعي الذي يتجاوز المناهج (السمع والبصر والفؤاد).

فإذا كانت الماركسية قد بدأت كمحاولة للتعرف على (أزمة الإنسان) فاكتشفت الاستلاب الطبقي ثم حاولت استنباط قوانين الحركة الاجتماعية فإن الهدف الإولي لا زال قائما من بعد أن عاش الإنسان (أزمة أخرى) هي الأخطر عليه من الاستلاب الرأسمالي، «لا ترجع هذه الأزمة الإنسانية المعاصرة إلا إلى ذلك السيف الذي نصبته الماركسية تحت عناوين مختلفة تنتهي لدى عنوان واحد هو (حكم الضرورة) فلكي ينعتق الإنسان من إستلابه الرأسمالي أصبح بقوانين الطبيعة اكثر إستلابا، وما ذلك إلا لأن الماركسية قد جردت الإنسان من

إدراك أساسي وهو انه كإنسان إنما وجد لغايات أكبر من خضوعه للقانون الطبيعي أيا كانت صوره. والنتيجة ماثلة الآن في عودة الإنسان السوفياتي إلى كونيته عبر الدين، وإلى ذاتيته عبر القومية.

إن كافة هذه البحوث إنما تستهدف في النهاية محاولة إكتشاف الصيغة التي تمكن الإنسان من التغيير، ومن هنا يأتي الضرب عميقا في الجذور التاريخية والاجتماعية والفكرية غير أن كافة المحاولات الفلسفية لم توصلنا حتى الآن إلا إلى نفق مسدود، فإذا كنا نتفق جميعا على إستلاب النظم الرأسمالية للإنسان - كما تم إكتشاف ذلك منذ منتصف القرن التاسع عشر - إلا أن البديل الآخر قد استلب جملة الوعي الإنساني بما في ذلك حرية الإنسان.

فليس ثمة خروج إلا باستعادة الإنسان أولا وقبل كل شيء إلى نفسه كخلاصة لخلق كوني كامل، وأن يستعيد الإنسان مفهوم العالم كبيت له، أي المعنى الإنساني للوجود، ولنصل الى هذه الغاية التي تغير الإنسان من داخله ليصبح ممكنا تغيير إطاره الحياتي الخارجي، لا بد لنا من معرفة الكيفية التي يزاول بها (الغيب) تأثيره في هذا الاتجاه جنبا إلى جنب مع احتساب جدل الواقع والإنسان ومن هنا تكون المقدمة في الرؤية (المنهج) ثم متابعة التطبيق عبر التاريخ العربي - الإسلامي.

البحث عن محركات ودوافع التغيير لدى الإنسان العربي

حين يبحث الفلاسفة في أسس تغيير المجتمعات ونموها فإنهم غالبا ما يتجهون إلى التعامل مع المحركات الطبقية كما بشرت بذلك الماركسية، أو المحركات القومية الأحادية النزوع كما بشرت بذلك كتابات عصر الأيديولوجيا في ألمانيا ولا يتسنى هذا الإتجاه إلا بدراسة خصائص التكوين داخل هذه المجتمعات اجتماعيا أو قوميا، وطبقا لنوعية فهم المفكرين لمعنى التدافع الطبقي أو القومي.

فليس بالضرورة أن يكون مفهوم التدافع الطبقي شكلا من أشكال ردود الفعل الميكانيكية الثنائية كما ليس بالضرورة أن يكون كل تدافع قومي حاملا لصرامة التكوين العرقي الشوفيني، فالمسألة ترجع لدى التحديد إلى زوايا الرؤية الفلسفية ودرجات إتساعها وضيقها لدى المفكر في الحالتين القومية والطبقية.

ولكن حين يكتشف المفكر العربي أن الدافع الطبقي لا يشكل على المستوى الشعبي دافعا للتغيير الجذري التاريخي. تماما كما ان الطرح القومي المجرد لا يجد قوة الاستيعاب إلا كشعارات (تحرير / معركة السويس) وليس تحررا (معركة الوحدة) فإن المفكر العربي سرعان ما يضطر إلى إعادة اكتشاف داخلية الواقع نفسه، فأما اكتفى بإدانة مؤامرات الاستعمار والإقليمية والقطرية وعوامل التجزئة الطائفية والتفتت الاجتماعي وفوضى الجغرافية البشرية والطبيعية، وأما اتجه لدراسة (القوانين الذاتية) داخل هذا المجتمع الذي يفني قوميا في معركة السويس ويتراخى وحدويا في معركة لم الشمل العربي ويفنى نضاليا ضد القهر الاجتماعي ولكنه يرفض تأسيس (وعي طبقي) يقوم على أساس الفرز العقائدي. هنا تكون القضية قضية (تكوين العقل العربي).

إذن، فالعقل العربي لا يستطيع أن يترجم نفسه طبقيا بالمعنى الاجتماعي التقليدي لهذا التوصيف ولا يستطيع أن يترجم نفسه قوميا بالكيفية التي طرحت بها الشعارات الوحدوية، فما هو المحرك الذي يمكن أن يشكل دافعا للإنسان العربي باتجاه قوة وإرادة التغيير؟

قد اتخذ البعض من قصور الدوافع الاجتماعية والقومية حجة لاستبدالهما بالاستصراخ الديني، البعض بنية حسنة، والبعض لاستخدام هذا العالم لنفي مقومات الفكر القومي والاجتماعي الثوري بهدف التمهيد لوعي أيديولوجي مضاد.

غير أن الإسلام لا يبيح نفسه لكل ناعق، ليس من زاوية قدرة بعض المثقفين

على طرح مفاهيم إسلامية مغايرة لتلك اللاهوتية التي تستغل الإسلام دنيويا وبشكل ميكافيللي، ولكن من زاوية أن الإسلام نفسه قد أوجد البديل الأكثر جذرية عن الطبقية والأحادية القومية باتجاه تشكيل المستقبل العربي ووفق أهداف وغايات لا علاقة لها بتمنيات اللاهوتيين الضيقة.

حين نقول بأن العقل العربي لا يستطيع أن يترجم نفسه طبقيا فذاك يعني أن قوة البناء الطبقي في تاريخنا الاجتماعي لم تكن مؤهلة لفرز وعي طبقي، تماما كما أن بناء الشخصية العربية لم يمنحها قوة (التمحور حول الذات) بالطريقة الشوفينية أو الأحادية الجانب ويرجع السبب هنا مباشرة إلى (جدلية التاريخ العربي) في علاقتها بمرحلة الأميين، وفي علاقة مرحلة الأميين بالإرادة الغيبية التي كيفتها تاريخيا منذ نشوئها في غار حراء المبارك.

فالإسلام إذ (فتت) التركز الطبقي كما فتت الخصائص العرقية فإنه قد أوجد حالة (اللاذات) قوميا وحالة (اللاطبقية) اجتماعيا. ومن هنا لم يصبح سوى (الإنسان) كوحدة للفعل والتأثير والحركة. الإنسان بمعزل عن الطبقية والإنسان بمعزل عن العرقية، ولهذا تميزت مدارسنا الفلسفية (الكلامية) عبر تاريخنا الأمي بأنها فلسفات لا تعكس نزعات مادية خلافا لكل جهود د. حسين مروة ود. طيب تيزيني الواهية المقدمات والإستشهادات.

فالمفكر العربي عبر تلك المراحل قد أفرز إنتاجا فكريا يقوم ـ في أساسياته ـ على تمثلات تتعالى وتحاول التعالي قدر المستطاع، على كل فكر مادي أو شوفيني، فالعقلانية العربية ـ في أرقى دفاعاتها على يد ابن رشد ـ إنما حاولت التأليف العقلي ما بين الغيب والإنسان والطبيعة بمنطق حاول أن يكون إستدلاليا.

وما كان هذا التعالي العربي في بناء معقولية فلسفية تنويرية تتجاوز حدود الواقع المادي والعصبي إلا لأن (البنية المادية) كانت مركبة على غير أسس

التفاضل العرقي أو الاجتماعي. ويعود ذلك لجدلية الغيب الملتحمة بجدلية الإنسان والواقع.

من هنا يتوجب علينا الشروع في بحث هذه الثلاثية:

أولا: كيف نسفت جدلية عالمية الأميين إمكانات واحتمالات التركز الطبقي؟

ثانيا: كيف أدت إلى تدامج الأعراق والحضارات في كلية إنسانية؟

ثالثا: كيف أثر نسف التركز الطبقي والتفاضل العرقي مع التوجه نحو القرآن في تأسيس عقلية عربية متعالية على فكر النزعات المادية؟

بإذن الله سنبحث هذه الموضوعات وفقا لترابطها وتسلسلها بادئين ببحث الجانب الخاص بنفي التركز الطبقي مما يعني الرجوع نقدا واستشهادا وتصويبا إلى كثير من الدراسات وبالذات لطروحات د. فالح حسين[٧]: «الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي»، ود. عبد العزيز الدوري[٨] (التاريخ الإقتصادي العربي) وما ترجمه توفيق اسكندر لموريس لمبار[٩] عن (الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي). وهناك عدة مراجع أخرى أساسية تتصل بموضوع تفكيك بنية التركز الطبقي.

بعد ذلك سنبحث تدافع الموجات البشرية الأمية التي تداخلت في تكوين إنسان عالمية الأميين. بداية بمرحلة إستيعاب أعراق وحضارات ما بين الفرات والأطلسي، ثم مرحلة التوسع والانتشار ما بين المحيطين الهادي شرقا والأطلسي غربا مع العمق الأفريقي. ثم المرحلة الأخيرة التي أعادت موضعة الإنسان العربي بعد انحساره عن هذه العالمية.

ختاما لهذا الجهد ـ بإذن الله ـ سنستخلص حقيقة تكوين الإنسان العربي من الداخل لدفعه ضمن منهج تكوينه وتحديد هواتفه ومحركاتها.

الجهد كبير، ولكن آن أوانه وحضر رجاله وأصبح كل ما يعرف يقال،

وبدايتنا الآن هي مبتدأ الثالوث حول الكيفية التي نسفت بها جدلية الغيب والإنسان والطبيعة حيثيات البناء الطبقي وحالت دون تركزه.

نسف التركز الطبقي

قد يستغرب البعض أن نقدم على دراسات التشكيل الطبقي ونفيه مع إصرارنا على منهج المعرفة الغيبي، فرب قائل يقول بأن البحث في تشكل الطبقات الاجتماعية عبر التاريخ إنما يستلزم إعترافا بمبدأ (فائض القيمة) الذي تبني على أساسه مقومات التراتب تبعا لناتج العمل، وهذا ـ بظنهم ـ مبدأ مادي جدلي (ماركسي).

إن ماركس قد اكتشف هذا المبدأ ولكنه لم يخلقه وقد تضمن القرآن المكنون في آيات سورة (النحل ج ١٤ ي من ٧٤ وإلى ٨٣) توضيحا لمعنى علاقات العبودية الطبقية من الناحيتين الاقتصادية والثقافية حين ضرب الله مثلا ما بين عبودية الإنسان للإنسان وعبودية الإنسان لله: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (النحل/ ١٤). وقد تولينا شرح ذلك في الفصل السابع من هذه الدراسة.

قد اعترف القرآن بكافة أشكال الملكية ضمن «كافة أشكال الإنتاج التاريخية» المعروفة، ولم يحرم أيا منها، غير أن هذا لا يعني قط بأن الإسلام (دين طبقي) كما ذهب إلى ذلك البعض من المسلمين أنفسهم خصوصا أولئك الذين يحبون الرزق الحلال حبا جما، أما (يساريو الإسلام) فقد تعسفوا في التأويل إلى درجة كادوا يقتلون معها حدود النصوص، والمعركة بين الفريقين تصل أحيانا إلى أرجاء المهزلة.

إن أخطر ما في نصوص القرآن تجاه هذه المسألة الإقتصادية قد استهدفت بشكل مباشر «تقويض علاقات الإنتاج» من بعد أن اعترفت «بأشكال الإنتاج» فأوجدت «تناقضا» بين الشكل الإنتاجي المعترف به، كملكية العبد وملكية

الأرض، وملكية رأس المال، وبين العلاقات الإنتاجية التي تؤدي إلى امتصاص (فائض قيمة عمل) هذه الأشكال الإنتاجية، هذا التناقض يكفل حل مشكلة الإستغلال) الإقتصادي والاجتماعي وينهار ضرورة بالتركز الطبقي.

هذا ما يتوجب علينا دراسته بشكله النظري والتطبيقي ضمن مرحلة عالمية الأميين لنرى كيف تفاعل الغيب مع الواقع لإنتاج الحالات اللاطبقية واللاعرقية.

معضلة توصيف البنية الاقتصادية الاجتماعية:

إذا عدنا إلى كتابات (مكسيم رودنسون) حول تحليل الأوضاع الطبقية فيما يسمى بالعصر الإسلامي الوسيط، سنجد أنه قد صادف إشكالا كبيرا في تحديد أو توصيف الواقع الطبقي، فقد أبصر رودنسون بنية مفككة بتأثير التشريع الإسلامي الإقتصادي والاجتماعي (الزكاة ـ توزيعات الميراث ـ النهي التحريمي عن الربا) بالإضافة إلى موجات التداخل بين مختلف الشعوب في المنطقة، فانتهى رودنسون أمام هذا (الواقع المفكك) إلى رفض الإعتماد على توصيف الواقع ضمن صيغة إنتاجية ينسجم تعريفها أو يماثل التوصيفات الكلاسيكية لمراحل تطور المجتمعات، الأمر الذي جعله يسقط من حسابه كافة الصيغ المعروفة بما فيها تلك الصيغة التي حاول ماركس دراسة شعوب الشرق في إطارها كحالة مميزة عن نسق التطور الأوروبي، أي صيغة أشكال الإنتاج الآسيوي.

يقول رودنسون: (إن أقصى ما نستطيع تمييزه هو صيغة إنتاج جماعية واحدة تكون «بالإفتراض» الصيغة الوحيدة التي عرفتها الإنسانية منذ منشئها ومن بعدها تأتي صيغ للإنتاج لا حصر لها، ذات بنية إستغلالية تقوم فيها جماعة باستغلال جماعة أخرى دون أن تسلبها إستقلالها الذاتي وتلاحمها وطابعها الإكتفائي أو نجد فيها أفرادا ـ يستغلهم بصفتهم أفرادا ـ أعضاء من الفئة أو الجماعة الأعلى أو تستغلهم الجماعة نفسها).

حاول رودنسون تعيين البنية الاقتصادية الاجتماعية في العصر الوسيط بأنها تقوم على التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة، غير قابلة للتصنيف كوحدة: «إذا عدنا إلى النظام الإقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط نجد أنه اتخذ أشكالا مغايرة وفقا للأزمنة والأمكنة. ومن الممكن القول أنه كان يقوم على ـ التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة ـ ضمن هذه الصيغ يمكن أن نعثر على نماذج إنتاج الجماعات الهندية التي تحدث عنها ماركس في صيغة الإنتاج الآسيوي، ولكننا نجد ـ بجانبها ـ (تمتع الفلاح الفردي بحق الملكية أو بحق الإنتفاع على قطعة من الأرض). ويرى رودنسون أن هذا النظام ـ غير قابل للتصنيف الطبقي ـ لا على (١) مستوى الأسلوب الآسيوي للإنتاج، ولا على (٢) مستوى شكل الإنتاج الإقطاعي.

ولم يغفل رودنسون الإشارة إلى بعض حالات الإسترقاق في الأرض ولكنه أوضح أن مثل هذه الجوانب التي تركز على حالة (الموالي) في العراق في القرنين الثامن والتاسع (م) وما عرفته بعض حالات التاريخ الإقتصادي العربي بنظام العمل الزراعي المأجور ضمن صيغ تشبه الإقطاع الأوروبي لا تمثل ـ أي هذه الحالات ـ نمطا تحتيا للهيكل الإقتصادي العام، فهي بنى وجدت في علاقات (ذوي الحقوق بعضهم مع بعض أو مع الدولة) فهي أقرب إلى ظواهر البني الفوقية، ومع أنها جديرة باهتمام الباحثين إلا أنها لا تغير كثيرا في صيغ الإنتاج نفسها. وقد تبنى د. سليمان تقي الدين ما يقارب رؤية رودنسون لهذه الحالات الإستثنائية في تحليله القيم، صابا جام نقده على أولئك الذين أرادوا الإنطلاق من هذه الإستثناءات لتوصيف التاريخ الإقتصاد العربي بالمماثلة الأوروبية ولتأكيد وجود نمط إقطاعي وقد اقتبسنا آراء رودنسون من مقالته القيمة.

وقد حاول البعض أن يجد في توسع بعض الملكيات الزراعية وما ظهر

بجانبها من نظام (الإلجاء) دلالة على وضع إنتاجي إقطاعي، فنظام الإلجاء ضمن «الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي» كما شرحه لنا د. فالح حسين كان يعتمد (على التعزز بأمير قوي أو متنفذ ذو سلطة لتلافي مضايقة الجباة، وهذا يذكرنا بحق الحماية للتابعين والذي كان يحصل عليه النبلاء البيزنطيين بما فيها عدم دخول الجباة أراضيهم ودفعهم للضرائب بصورة مباشرة. إن ظلم الجباة وعسفهم اضطر الملاك الصغار في القرى الى طلب الحماية من الإشراف بوضع أراضيهم تحت حمايتهم، وكان لهذا الإلجاء إضافة للشراء والإقطاع - أي إقطاع الأراضي المستصفاة من البيزنطيين في شمال سوريا - أثر في تكوين ملكيات كبيرة، ومن أمثلة ذلك إنتقال (بالس) إلى ورثة مسلمة بن عبد الملك بعد أن لجأ إليه أهلها وطلبوا منه حفر قناة من الفرات إلى أراضيهم).

كان يمكن لنظام الإلجاء ذاك أن يؤدي إلى نظام إقطاعي فيما إذا إستمرت الأسباب الموجبة له أي التحكم في مصادر المياه وظهور منطق العسف في الجباية، غير أن هذه النزعات كانت تقابل بنزعات مضادة منها موقف عمر بن عبد العزيز الذي تمكن من إيقاف موجة التوسع في الملكيات الزراعية الكبيرة ولا ينحصر هذا الموقف في عمر بن عبد العزيز فقط، إذ نجد مثيلا له لدى يزيد بن الوليد الذي منع إحتكار مجاري الأنهار وحفر القنوات واتخاذ الضيع (يا أيها الناس إن لكم علي ألا اضع حجرا على حجر ولا لبنة على لبنة ولا أكرى نهرا)، ويرى د. فالح حسين أن موقف يزيد هذا إنما يرجع إلى التذمر الذي شاع بين الناس بسبب من التوسع في الملكيات وإقتناء الأراضي على نطاق واسع من قبل الأمراء وحتى الخلفاء خاصة هشام بن عبد الملك.

في مقابل العقبات التي واجهها نظام الإلجاء في تاريخنا نجد نفس النظام وقد كرس نفسه في أوروبا دون عقبات وبالذات بعد غزو البربر لروما وسقوطها في أيديهم عام ٤٧٦ م يقول د. رفعت المحجوب في كتابه (الاشتراكية) (كان

ملوك البربر غير قادرين على تيسير النظام فأقاموا على كل إقليم دوقا أو كونتا أو محافظا وأخذ هؤلاء الموظفون يمارسون شيئا من الإستقلال في مواجهة الملوك وبدأوا يجمعون الضرائب للملوك ولأنفسهم في الجزء الأكبر منها ـ ويجبرون الضعفاء على أن ينزلوا لهم عن أراضيهم وعن أشخاصهم ـ وعندئذ أدخلوا هؤلاء الفقراء في حمايتهم، وابتداء من القرن السادس أخذ الملك يمنح هؤلاء السادة إمتيازات كثيرة. ولقد أنشأ هذا التطور التاريخي حقيقة جديدة، وهو «اتجاه المجتمع نحو نظام الملكية الإقطاعي» واحتفظ بحقيقة كانت قائمة وهي كون المدن مركزا للتجارة وبانهيار الإمبراطورية الرومانية اختفى نظام الرق وحل محله نظام التبعية.

يوضح لنا هذا الفارق الكبير، ما بين تملك الأراضي في العالم الإسلامي وما بين أشكال تملكها في اوروبا، خلخلة واهتزاز التركيبة الطبقية في الواقع العربي واختلاف حركية المسار الجدلي التطوري، ويجب أن يضاف إلى حالة التفكك وعدم التركز الطبقي عامل الموجات البشرية المتدافعة، ومن آسيا بالذات ، باتجاه المنطقة العربية، وغالبا ما جاء تدافع هذه الموجات للاستيلاء المباشر على السلطة أو التدرج في مسالك الوظيفة وصولا إلى مفاتيح السلطة والمال. الأمر الذي كان يعني قطع تواصل عائلات محددة تكون قد قبضت على السلطة والثروة في فترة من الفترات لا تمتد غالبا لأكثر من قرن أو نصف قرن واستبدالها بعائلات أخرى ومن أعراق أخرى.

من التفكيك الإقطاعي إلى التفكيك الرأسمالي

على نحو آخر نجد أن هذه الجدلية التاريخية قد حدثت أيضا من عوامل التركز الرأسمالي علما بوجود (إرهاصات) رأسمالية مبكرة كما يسميها د. طيب تيزيني، ولعلمي فإن تيزيني لو أسعفته الوقائع التاريخية الدالة على حالة تركز رأسمالي لما لجأ لاستخدام تعبير (إرهاصات) فهو يحاول دوما الوصول إلى

صيغ التمرحل الطبقي التقليدي في الواقع العربي.

إن كل ما يقوله لنا تاريخنا الإقتصادي أن إطارات تجارية قوية قد نشأت منذ مطلع القرن الرابع الهجري، غير أن تلك الفئة التجارية بكامل قدراتها الرأسمالية لم تستطع أن تتطور قط إلى طبقة، واكتفت بوضعها كوسيط تجاري بين مختلف أرجاء عالمية الأميين تبعا لمصادر الإنتاج وتنوعه، فالتجار العرب، مع ضخامة ثرواتهم ـ لم يحاولوا كما فعل أقرانهم في أوروبا إستقطاب قوى الحرفيين من داخل المدن أو حولها والتحول بهم إلى قوى إنتاجية وفق شروط مستحدثة للإنتاج وأدواته. كان هم أولئك التجار هو التنسيق بقدر ما يعطيهم الإتساع الجغرافي الممكن ما بين مصادر الإنتاج العالمي ومراكز التسويق والإستهلاك، وقد أدى بهم هذا الوضع إلى صدام مبكر مع بدايات تكوين قوى الحرفيين العرب وبالذات في البصرة والحيرة على مدى القرن الرابع الهجري.

إن أي دراسة للنشاط التجاري العربي في العصر الوسيط ستضطر إلى إكتشاف نمط من النشاط أشبه ما يكون بنمط القطاع الكمبرادوري الذي لا علاقة له بقوى الإنتاج الداخلي، بل يمكن أن يعمد إلى منافستها بتفضيل إستيراد السلع المماثلة ولكن الأكثر شهرة والأعرق إنتاجا وذلك على حساب تنمية الصناعات الحرفية التي تكون ناشئة ومفتقرة لعراقة الشعوب الأخرى تجاه نفس السلعة، فمنطق الإستيراد وإعادة التصدير طغى تماما على تنمية قوى الحرفيين فأدى هذا الوضع الى إنبثاق حركات الإحتجاج الشعبية التي بادر بتنظيمها العيارون والشطار والأصناف أي تنظيمات السوق والحرفيين.

يذكر لنا دكتور عبد العزيز الدوري «كان نشاط الحيريين والبصريين مضرب المثل وكان التعامل إما بالمقايضة أو بالنقد مباشرة وللتجار وكلاء ومراكز تجارية في مختلف الجهات، في الهند في (تيمور) وفي سيلان وفي الصين ـ كانتون وهانج شو ـ وفي بلاد الخزر وفي شمال سومطرة وفي جزر

النيكابار وتكونت «طبقة» من التجار تمتلك الأموال الطائلة وقد بلغت ثروات البعض الملايين وكونوا أنواعا من الشركات مثل شركة الضمان (تشبه شركة المساهمة) وشركة المفاوضة (حيث تبقى رؤوس الأموال مستقلة) وشركة الوجوه وقد تكون إختصاصا بين التجار. فهناك (المجهز) الذي يستعين بالوكلاء ويجمع البضائع من جهات عدة دون أن يغادر مركزه و«الركاض» وهو الكثير الأسفار المتعامل مع بلدان مختلفة بعد دراسة أوضاعها و(الخزان) وهو يركز على نوع يشبه الإحتكار إضافة إلى السماسرة.

وكانت التجارة حرة ولكن الدولة تعامل التجار من البلاد الخارجية معاملة حكوماتها للتجار المسلمين من حيث الضريبة ولا يخفى أن (الخليفة وكبار موظفيه زادوا الطلب على البضائع الأجنبية) حتى أن ابن خلدون يسمى الدولة «السوق الأعظم للتجارة» وساعد نفوذ الدولة السياسي في تسيير التجارة مع البلاد الخارجية وعلى حماية التجار من التجاوز، ولم تتدخل الدولة في التسعير إلا في حالات الضرورة وفي نطاق المواد الغذائية فقط، وصار للتجار نفوذ اجتماعي كبير بل أن بعضهم كان يؤثر على رجال الحكم تأثيرا ملحوظا.

ومما يسر نشاط التجارة ووسعها نشاط المؤسسات المالية والصيرفية فقد كان للصرافين دور هام في تسليف التجار وفي تنشيط معاملاتهم وفي توسيع نطاق معاملات الإئتمان بل إننا نجد التعامل التجاري في بعض الموانئ كالبصرة يتم عن طريق الصرافين الذين يسددون الصفقات بين التجار دون إضطرارهم إلى الدفع المباشر في كل صفقة تجارية، وكان للصرافين مراكز خاصة بهم أحيانا مثل (درب عون) في بغداد و(حلقة أصحاب العيشة) في البصرة وكان التجار يستعملون السفاتج (جمع سفتجة) للدفع في البلاد الأخرى وتقوم بدور الحوالات والصكوك للمسافرين، كما يستعملون للدفع الصكوك أو الكمبيالات وكانت السفاتج والصكوك تقبل من قبل التجار حتى خارج نطاق الأراضي الإسلامية.

وقد لعبت معاملات الإئتمان دورها الكبير في التجارة وظهرت مؤسسـات صيرفية تقوم بدور البنوك في العصر الحاضر ومن هذه (بيوت الجهابذة) الذين دعموا التجارة كما دعموا الإقتصاد في بعض الفترات.

وإذا كان الإسلام يحرم الربا وأخذ الفائدة في النقد على المسلمين فإن أهل الذمة تولوا ذلك هذا إضافة إلى اللجوء إلى بعض المخارج والحيل الفقهية لتيسير بعض أنواع التعامل الإئتماني مثل بيع العينة.

وقد انعكس دور التجارة وأثرها العام في الحياة على الأدب ويكفي إلقاء نظرة على كتاب الجاحظ (التبصرة بالتجارة) لنرى سعة النشاط التجاري وإلى كتاب (الإكتساب في الرزق المستطاب) للشيباني وإلى كتابه (المخارج والحيل) لنرى تشجيع الفقهاء للتجارة وعملهم على تسييرها وإلى كتاب الدمشقي (الإشارة إلى محاسن التجارة) لنرى النظرة إليها وإلى أساليبها).

قد منحنا د. عبد العزيز الدوري توصيفا جيدا لقوة الحركة التجارية العربية ومدى هيمنتها العالمية ويفترض من بعد هذا التوصيف أن نتساءل عن الأسباب التي حالت دون قيام الإقتصاد التجاري العربي برفع وسحب قوى الحرفيين العرب باتجاه (المرحلة الصناعية) بما يتطلبه ذلك من تطوير لمعدات الإنتاج وما يستلزمه من إهتمام بالعلوم التطبيقية التي من شأنها دفع الحرفي العربي.

هنا سنلجأ لدراسة (رودني هيلتون)[١٠]، فالدراسة في مقدمتها تشير إلى أن وضع الحرفيين في المدن العربية الإسلامية في العصر الوسيط يتميز بفارق جذري عن المواصفات الكلاسيكية لنشوء الحرفيين في المدن الأوروبية وفي ظل الهيمنة الإقطاعية. ففي نفس الوقت الذي كانت فيه المدن الفلامنكية المتخصصة بإنتاج النسيج تواجه مشكلة المداخيل الواجب دفعها إلى حرفي النسيج من قبل التاجر (المنظم للعمل) كان الحرفي العربي في العصر الوسيط يواجه مشكلة (التاجر المستورد لنفس سلعته).

يوضح (رودني هلتون) مراوحة النشوء الحرفي في أوروبا ما بين نمط الإنتاج الإقطاعي حيث انطلق العمل الحرفي في الورشات الحرفية المنزلية غير المتمايزة داخليا (ضمن الورشة الواحدة) ثم مدن الأسواق الصغيرة ذات الحجم السكاني الذي يقارب الـ(٥٠٠) نسمة والتي اكتمل إنفصالها الوظيفي عن الريف ثم المراكز الأكبر حجما حيث يفرض التاجر نفسه وسيطا بين الحرفي والمشتري وحيث تنتهي باستقلالية معلم الحرفيين أو صاحب الورشة ليخضع لاستغلال التاجر.

لم يستطع هذا السياق الأوروبي أن يطرح نفسه ضمن جدلية عالمية الأمين، فلا الفاتح العربي فعل هنا ما فعله البربر في الإمبراطورية الرومانية التي حولوها إلى إقطاعات دوقية كما أفادنا د. رفعت المحجوب ليأتي من بعد ذلك السياق الأوروبي لنمو الحرفيين، كذلك لم يقم التاجر العربي المتفوق لإمكاناته الرأسمالية التجارية المتراكمة بما قام به التاجر الأوروبي الذي أوضح لنا (رودني هيلتون) دوره كقوة (منظمة لعمل الحرفي) وقد جاء دور التاجر الأوروبي تجاه تنمية الحرفيين كمقدمة لنمو صناعي ما لبث أن اندفع عبر طرق التجارة الجديدة المكتشفة مع القارات.

هنا يجب إكتشاف الفوارق الجدلية في بنائية المجتمع والتي لا يمكن أن تعزى فقط إلى (جشع) التاجر العربي فإذا كانت أوروبا قد تطورت منغلقة على نفسها وضمن علاقات إنتاجية قاسية تصل إلى حد تملك الأرض والإنسان، فإن العرب قد وجدوا أنفسهم حين الفتح على سطح حضارات واتساع عالمي يملك (تقنيات متقدمة) للإنتاج أي (قواعد إنتاجية جاهزة) إضافة إلى (شروط عمل) مفروضة عليهم بحكم التشريع الديني كما رأينا فيما ساقه لنا د. فالح حسين حول مشكلات نظام الإلجاء وكراء الأنهار.

طبيعة التركيب الاقتصادي ـ الاجتماعي للحكم الإسلامي

أسرفت كثير من الدراسات الإقتصادية والاجتماعية المعاصرة في ضفء مسحة قاتمة على دور التاجر العربي في القرن الرابع الهجري (تجار البصرة والحيرة) حيث جمعوا الكثير من الثروات عبر تراكم تجاري رأسمالي ولكن دون إستثمار ذلك في دعم نمو الحرفيين بما يماثل تجربة التاجر الأوروبي، خصوصا حين نتذكر أن دعم التاجر الأوروبي لقوى الحرفيين هو الذي أدى لميلاد أوروبا الصناعية وأوروبا العلوم التطبيقية التي سيطرت على العالم، فالذين يسرفون في إدانة التاجر العربي كأنهم ينطلقون من عقدة أن تجارنا قد حرموا تطورنا من النتائج الصناعية والعلمية التي وصلت إليها أوروبا في حين أن إمكاناتهم التجارية الرأسمالية كانت تتفوق ـ كما ونوعا ـ على تلك التي بدأ بها التجار في أوروبا.

لقد لاحظنا أن التاجر العربي ـ خلافا للتاجر الأوروبي ـ لم ترتبط نشأته بالحرفي أو مهارات العمل اليدوي. قد وجد تاجرنا نفسه مستويا على سطح عالمية تمتد ما بين الأطلسي غربا والهادي شرقا. وفي مركز (الوسط المسيطر سياسيا) من هذه العالمية المتسعة.

هذا الوضع الجغرافي البشري (عالمية الأميين) يتطابق مع وجود أرقى ما وصل إليه العالم وقتها من تطور على مستوى (قواعد الإنتاج، حرير ، ذهب، توابل ، الخ) وكذلك (تقنيات الإنتاج أو معداته أو أدواته) فكان عليه أن يتعامل مع هذه القواعد الإنتاجية وفق مقاييس تقنياتها أو مهاراتها المتقدمة فاكتفى بدور (الوسيط) بين مراكز الإنتاج ومراكز التسويق بالنسبة للسلع موضع التبادل. وقد أدى هذا الأمر إيجاد (سوق عالمي حر) يتيح التنسيق بين مختلف الفعاليات الإنتاجية في العالم بمعزل عن (نظم الإحتكار) التي مارستها الرأسمالية التجارية الأوروبية في شكل الإستعمار العبودي والتقليدي للهيمنة على ثروات الشعوب،

ولانود أن نكثر هنا من شواهد معروفة (مثلث ترحيل الرقيق الإفريقي من غرب أفريقيا إلى غرب أوروبا وإلى مزارع أمريكا) ـ (محاولة البرتغال السيطرة عسكريا على طريق الهند) ـ (إحتكار بريطانيا لثروات الهند وقيام شركة الهند الشرقية) ـ (قيام مستعمرات رودس في الوسط الجنوبي من أفريقيا) ـ (السيطرة على الذهب والألماس في جنوب أفريقيا).

قد دفع العالم كله ثمن أن تتحول أوروبا إلى دول صناعية ودفع العالم كله ثمن تطور العلوم التطبيقية في أوروبا، وذلك لأن نمو الرأسمالية التجارية الأوروبية قد اعتمد أسلوب السيطرة القهرية على موارد الشعوب الأخرى. تماما كما اعتمد نموها على ضبط قوى الحرفيين ضمن آلية تطورها وكلنا يعلم إختناقات الأطفال في مناجم الفحم الأوروبية تمهيدا لثورة البخار.

في المقابل لم يسيطر التاجر العربي على قواعد الإنتاج، لا الزراعي بآلية متقدمة ولا الحرفي كذلك، أي أنه ـ ولأول مرة في التاريخ ـ لا يقوم الفاتحون بدور الإستعمار والنهب فأبقوا علاقاتهم مع أنفسهم ومع الغير في حدود (العلاقات الشرعية) التي لم تفرز قوانينها الإقتصادية والاجتماعية عبر تنابذ الصراعات الطبقية والامبريالية. لهذا لم يستطع رودنسون أن يكتشف شكلا إقطاعيا يحكم علاقة العربي المسلم بالأرض ولم يعثر حتى على نماذج مقاربة لصيغة الشكل الآسيوي للإنتاج وإنما وجد أن العلاقات القائمة هي (علاقات ذوي الحقوق بعضهم مع بعض أو مع الدولة) وبالتالي تعددت أشكال العلاقات والملكية حتى اضطر رودنسون للقول بأن (النظام الإقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع المسلم هو التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة غير قابلة للتصنيف كوحدة).

الدينار واستقلالية العملات

إنه من المفارقات التي لا يستطيع الذهن القائم على فهم المجتمعات في حال إنقسام داخلها، وفي حال صراع خارجها، أن يستوعبها هي تلك المفارقات

التي تجعل سادة الذهب في العالم دون مستوى فرض دينارهم على نعملات المتداولة وقتها في عالمهم، وما ذلك إلا لأن السيادة العربية الإسلامية قد حفظت للشعوب حق استقلاليتها وسيادتها على مستوى حدود التجارة كما على مستوى حدود الإنتاج (حين ظهرت العملة الإسلامية اتخذت موقعها «خلف» الدينار الصلدي الذهبي البيزنطي كما «خلف» الدراخمة الفضية الفارسية وتقررت نسبة ثابتة بين هاتين الوحدتين مما ربط النظام النقدي البيزنطي والنظام النقدي الفارسي برباط متين).

أصبح الدينار العربي (وسيطا) عوضا عن أن يكون (مهيمنا) على العلاقات الأخرى ومقررا لقوتها تبعا للتسلط الإستعماري بل حافظ العربي على إستقلالية التداول لهذه العملات في مناطقها التقليدية دون إحداث دمج قسري لها بمنطق الفتح الإمبراطوري (غير أن مناطق التداول الثلاث القديمة لم تندمج إذ كان دخل الولايات الغربية في المنطقة البيزنطية القديمة يحسب من قوائم الضرائب بالعملة الذهبية ودخل الولايات الشرقية في المنطقة الفارسية القديمة يحسب بالعملة الفضية ولم تصدر دور السكة الأسبانية منطقة الغوط الغربيين القديمة إلا الدراهم).

كان بإمكان العرب مثلهم مثل كل فاتح - إحتكار مناطق إنتاج الذهب غير انهم لم يكونوا ككل فاتح، لهذا نجد أن تقرير «موريس لمبار» حول الإستيعاب العربي لمناطق الذهب في العالم قد خلا من إشارات الإحتكار التي تواكب زحف البنى الإستعمارية (اتجهت السيادة والتجارة الإسلاميتان إلى كافة البلاد الكبرى المنتجة للذهب سواء في آسيا أو أفريقيا وتمكنتا من امتصاص إنتاجها كله تقريبا، فهما قد اتجهتا الى القوقاز وأرمينيا التي طردت منها التجارة البيزنطية وإلى آسيا الوسطى في اتجاه مناجم التاي التي نشر فيها الإسلام الويته على الشعوب التركية، وإلى وادي السند وساحل طبار الذي يصل إليه ذهب التبت

والدكن، وإلى الساحل الشرقي لأفريقيا الذي تصل إليه السفن العربية لشحن الذهب القادم من الداخل وإلى بلاد النوبة وشمال السودان الذي وجه إليه والي مصر منذ ٦٥١ حملات ضد قبائل البجا التي كانت تقوم بأعمال السلب والنهب (وهي قبائل البلمين التي ذكرها المؤلفون الأقدمون) وفي عام ٦٥٤ تم إحتلال دنقلة وهي أهم مراكز تجارة الذهب في السودان. وعقدت معاهدة مع النوبة تعهد فيها النوبيون بفتح الحدود أمام «كل المسلمين» من التجار أو الباحثين عن الذهب، وازداد تسرب الباحثين والتجار الذين هرعوا «من كافة أنحاء العالم الإسلامي» إلى بلاد المناجم ووصف اليعقوبي في القرن التاسع هذا النشاط الكبير في حقول الذهب بأعالي النيل فقال عن وادي العلاقي «أنه أشبه بمدينة كبيرة مزدحمة بالسكان من كل الأجناس من العرب وغيرهم وكلهم من الباحثين عن الذهب وعلى ذلك فإن إعادة الذهب المكتنز إلى التداول واستغلال كافة مناجم الذهب المعروفة قديما في الشرق الإسلامي وورود ذهب السودان إلى الغرب الإسلامي كلها قد جعلت من المسلمين سادة الذهب «راجع لومبار ص (٦٤)».

إذن من الخطأ أن نتصور وجود ذات عربية كانت تتمحور حول مشروع إقتصادي خاص بسلطتها المستقطبة لأراضي عالمية الأميين، بل إن التجار ومن موضع قوتهم في الحيرة والبصرة ومن موقع سيطرتهم على الذهب لم يستطيعوا أن يتحولوا إلى (طبقة) بالمعنى الإصطلاحي العلمي التاريخي لهذه العبارة علما بأن د. الدوري وبعض الباحثين العرب الآخرين يستخدمون هذا التعبير لإطلاقه على معني (فئة).

لقد ضرب الإسلام حركة التوالد الطبقي وجدلية الصراعات بفرضه لقوانين (فوقية) على (نظام الحكم) و(علاقات الإنتاج)، وبالتالي تم التحكم مسبقا في نتاج توزيع فائض القيمة وريع قواعد الإنتاج، وذلك عبر قوانين تجارية وإستخراجية للمعادن، وتجارية وزراعية استمدت رهبتها من ارتباطها بالدين

نفسه. فالتشريعات الإسلامية قد شوهت وخلخلت بني العسف لنصفي حين منعت ميلادها عبر كوابح أخلاقية وصلت مرحلة التشريع، فأبقت المجتمع العربي وإلى القرن الثامن عشر الميلادي تقريبا بمعزل عن التبلور الطبقي الحاد وبمعزل عن الإفرازات الأيديولوجية التي تنتجها الطبقات المستغلة في حال سيطرتها.

وقد كان للدين ومفهومياته للحياة وتشريعاته الضابطة لحركة المجتمع أثر جذري في تكييف البناء الأيديولوجي نفسه وأثر في تكييف حركات المعارضة وهيا كلها إذ اتخذت قوى المعارضة للسلطة مسارا (لا طبقيا) بحكم عدم وجود التمحور الطبقي، كما أن النهج الفكري الذي اتخذته قوى المعارضة اللاطبقية قد استمد (تأويلاته) من الدين واحتمى بنصوص القرآن في مواجهة العسف السلطوي. فصح أن نطلق عليها حركات المعارضة (الفئوية) وليس (الطبقية) وتندرج في هذا الإطار نشاطات العيارين والشطار والتنظيمات المسماة بالأصناف من أرباب الحرف المختلفة.

تشريعات التفتيت الطبقي تحريم الربا - الزكاة - الإرث

تشكل هذه الثلاثية الإقتصادية معالم بارزة لضبط نمو الثروة ومنع تركيزها مع تقليصها وتفتيتها، فبقانون الإرث الإسلامي يعاد توزيع الثروة على أكبر قاعدة ممكنة عوضا عن تركيزها بيد واحدة، كما أن الزكاة تستقطع من الثروة في حين أن تحريم الربا يمنع من الإستيلاء على (قوة عمل) الآخرين وبما يتجاوز حدود (فائض القيمة) وقد تنبه المستشرق (ما سينيون) إلى عامل تحريم الربا بوصفه الحائل الأساسي دون نمو إقتصاد رأسمالي حقيقي في حين تنبه (أشتور) إلى قانون الوراثة الإسلامي باعتباره هو العائق دون ذلك[١١].

وبغض النظر عن الخلاف بين وجهتي النظر، إلا أن الحقيقة المستخلصة منهما هي وجود ما عاق تحول المجتمع العربي الإسلامي إلى مجتمع رأسمالي

مع الإعتراف بدور (التشريعات الإسلامية). وقد أدت هذه التشريعات نفسها إلى صيانة حقوق الجميع في التملك الخاص أو الفردي لمزارعهم أو أدوات الإنتاج المملوكة لأصحابها من العمال أو المستثمرين، وهنا المقارنة النوعية بين تجار الحيرة والبصرة من جهة وتجار فلورنسا أو أوروبا من جهة أخرى.

قد اتضح تماما للعديد من الباحثين الإقتصاديين والاجتماعيين ومنهم (ماكس فيبر) عدم وجود رأسمالية تجارية مهيمنة طبقيا أثناء القرن الرابع الهجري وهذا ما دفع ماكس فيبر لأن يتصور وجود فارق بين حجم التراكم الرأسمالي لدى التجار من جهة وقواعد الصناعات العمالية التي يتعاملون مع ناتجها تسويقا من جهة أخرى، أي أن عدم التكافؤ هذا قد حال دون إستيعاب التراكم الرأسمالي التجاري العربي لقدرات الإنتاج الصناعي وبالرغم من تشكيكنا في هذا التصور بحكم ضخامة التراكم الذي كان موجودا وما ذكره موريس لمبار عن سيادة العرب على الذهب، فإننا نكتفي بالقول بأن مشكلة تنم عن عدم هيمنة العرب على قواعد إنتاج الآخرين قد أبرزت نفسها، ثم يأتي الإختلاف في تحديد الأسباب ففي حين يرد ماكس فيبر هذه الأسباب إلى عدم التكافؤ بين التراكم التجاري والصناعة فإننا وبمعية عدد من الباحثين نردها إلى منهاج الضوابط الإسلامية تشريعا والتي كيفت علاقة الفاتح العربي المسلم بثروات الشعوب.

هذا القول لا يعني أن الدولة العربية الإسلامية قد ابتعدت نهائيا عن بناء أي صناعة واتخذت فقط صورة السلطة والتاجر. فبالرجوع إلى مقدمة د. عبد العزيز نجده ينوه إلى (إزدهار صناعي) معددا بعض الصناعات في العراق، غير أنه يشير إلى أن هذه الصناعة كانت (محدودة الإمكانيات بين عمل فردي وبين صناعة يشترك في عملها عدد محدود من الأفراد في حانوت أو مصنع صغير ولم تتطور الصناعة لحد يؤدي إلى غنى ملحوظ يكون تفاوتا طبقيا:

«ويبدو أن الحكومة كانت لها مصانع واسعة نسبيا لدور الطراز التي تصنع البنود والأعلام والملابس الرسمية مثل دور السكة وضرب النقود كما كانت هناك مصانع أهلية كبيرة كمصانع الزجاج والنسيج وهكذا يتبين أن المجتمع شهد قيام فئات من المثرين من تجار وملاك زارعيين ـ إقطاعيين ـ هنا يستخدمها د. الدوري بمعنى غير محدد علميا وفق الإصطلاح ـ هذا جنب توسع العامة ووجود تفاوت إقتصادي كبير بين هذه الفئات وقد صنف أخوان الصفا الناس إلى ثلاث (طبقات) أغنياء ومتوسطي الحال وفقراء» ص ٦٩ / ٧٢.

معارضة التنظيمات غير الطبقية

قد نتخذ من دراسة نوعية وطبيعة التنظيمات المعارضة دلالة على نوع البنية الإقتصادية الاجتماعية التي تعارضها، فقانون التدافع إن كان لرد جور طبقة معينة فإنه يفرز الطبقة المقابلة ويؤطر فكرها على نحو طبقي كذلك.

وبتطبيق هذا المبدأ سنجد أن كافة الحركات المعارضة في القرن الرابع الهجري بالذات قد اتخذت مسارا فئويا غير طبقي واتخذت من الشعارات والأيديولوجيا طريقا لفرض أخلاق تكاد تكون مثالية للغاية ونشكر للدكتور الدوري توضيحه لذلك النمط من المعارضة «يبدو أن تطور الحياة في المدن أدى إلى ظهور تنظيمات جديدة بين العامة ـ غير الأصناف ـ وكان لها دور يذكر في حياة المدن وهذه هي تنظيمات العيارين والشطار التي اتخذت خطا يتميز بالثورة على السلطة وأصحاب المال وخاصة التجار وقد ظهرت فعاليتهم لأول مرة أثناء حصار بغداد من قبل الجيش الخراساني الذي أرسله الخليفة المأمون (١٩٦ / ١٩٧هـ) حيث هبوا كتنظيم شبه عسكري وبأعداد كبيرة للدفاع عن المدينة ثم تراهم ثانية في حوالي (خمسين ألفا) يقاتلون ببسالة دفاعا عن بغداد حين حاصرها الجند التركي القادم من سامراء أثناء الفتنة بين المستعين والمعتز (عام ٢٥٠ هـ). وليس هنا مجال تسجيل فعاليتهم ويكفي أن نلاحظ أنهم

كانوا يبرزون في أدوار التخلخل السياسي وخاصة بعد تسلط (العناصر الأجنبية) من جند تركي ومن بويهيين ومن سلاجقة، وأن حركاتهم كانت متصلة ـ مع فترات قصيرة من الركود ـ من أوائل القرن الرابع الهجري وإلى ما بعد الغزو المغولي.

وطبيعي ان تتعرض حركتهم لسوء الفهم وأن يشار إليهم بأنهم (أوباش) و(رعاع) و(عراة) و(باعة طرق) و(أهل زعارة) ـ هذه الإشارات ترجع إلى ما ساقه عنهم الطبري ـ الجزء ١٠ ص ١٨١ إلا أننا نرى في وضعهم واستمرار حركتهم ما يبين أنهم يمثلون «حركة اجتماعية ثورية بين العامة» نتيجة التباين الإقتصادي وسوء الوضع المعاشي للعامة وفيهم (أهل الصنائع) و(باعة الطرق) و(أهل السوق) فكانت حركتهم ثورة على السلطان وهو أجنبي وعلى أسياد المال وكانت هجماتهم موجهة بالدرجة الأولى ضد المثرين والتجار في الأسواق وضد السلطة وممثليها من الشرطة.

كان العيارون والشطار من العامة، وبينهم أهل الصنائع والحرف والباعة وكانوا يخرجون للقتال بتعبئة شبه عسكرية ولهم عرفاء ونقباء وقادة ونراهم في القرن الرابع الهجري برئاسة قائد أو أمير ولهم في كل محلة (مقدم) أو (متقدم) وتؤكد أخبار العيارين والشطار على فتوتهم وتترادف كلمة الفتي مع العيار والشاطر ولكن «تنظيمهم الداخلي في جوهره تنظيم حرفي» ولهم مراسيم في الإنتماء تشبه مراسيم الأصناف وهي ذاتها اساس مراسيم الفتوة كما نراها حين ظهرت على المسرح. ومع أن الأسواق تضررت بحركتهم إلا أن هدفهم كان (التجار وليس الصناع) حتى أنهم كانوا لا يتعرضون لصغار التجار. وكانت لهم (مبادئ أخلاقية) منها المروءة والرفق بالضعفاء والفقراء وحماية النساء وكانوا يعتزون بالشجاعة وهم يرون أن الأغنياء والتجار (أناس جشعون) سيطروا على الأموال (دون أداء حقها) وأن السلطة تحميهم وتظلم وبهذا المفهوم وجهوا حركاتهم.

ومما يؤكد الجانب الاجتماعي لحركتهم توسعها في الفترة البويهية بدخول جماعات (من غير العامة) في صفوفهم حتى أننا نرى بينهم بعضا من العباسيين والعلويين، ذلك لأن الحكم البويهي نزل بأهل البلاد عامة إلى سوية ثانوية ويسترعي الإنتباه أن حركة العيارين كونت لنفسها مفاهيم أخلاقية وقيما مشتركة ويبدو أن الحركة تأثرت بالمفاهيم «الصوفية» في فترة مبكرة من تاريخها.

في الفقرة الأخيرة حول العلاقة بين تلك الحركات والصوفية ربما يكون قد قصد د. الدوري ما كتب حول علاقة الصوفي (الحلاج) بمثل هؤلاء في أسواق بغداد وأيا كان المقصد أو الإشارة إذ يكفي أن نلتقط إرتكاز القيم التي رفع لواءها العيارون والشطار على المثل الأخلاقية التي ترقى إلى مستوى التجريد المثالي وليس القيم الطبقية الاجتماعية المجردة، ثم إسناد معارضتهم للوضع بما هو متاح في النصوص الدينية فتظلمهم من التجار يأتي عبر القول بأن هؤلاء التجار (لا يؤدون حقوق المال) أي الزكاة ومن هنا تمتد الإدانة إلى السلطة (أروقة الخلافة) التي لا تقوم بمحاسبة هؤلاء التجار كما يفرض الإسلام.

أعتقد أنه تكفينا هذه (اللمحات) لتأكيد الجانب اللاطبقي في الفرز الاجتماعي التاريخي ضمن عالمية الأميين، ولتأكيد قيام المجتمع على أسس غير طبقية أيضا ويمكن أن تشكل هذه اللمحات الإقتصادية والاجتماعية مدخلا لدراسات موسعة وموثقة خصوصا وأن إتجاه الدراسات المعاصرة يعطي كثيرا من التحليلات المقارنة وبالذات ترجمة عصام خفاجي لما كتبه عدد من المختصين حول الإنتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية فمن هنا نستطيع الكشف عن (الجدلية التاريخية الخاصة) في مسارنا الاجتماعي بحيث نتفهم خلفيات التكوين لنستطيع التعامل مع الحاضر.

هوامش

(١) د. توفيق سلوم ـ المادية متجلياتها في العصر الوسيط ـ مجلة الطريق ـ ع ٣ ـ س ٣٨ ـ حزيران ـ يونيو ١٩٧٩ ـ ص ١٨١/ ١٩٤.

(٢) محمد كرد ـ ملاحظات حول أطروحات تيزيني ـ جريدة الرأي التونسية ـ ع ٦٠ ـ س ٢ ـ ٢٤ / ٥ / ١٩٧٩ ـ ص ٨.

(٣) د. حافظ الجمالي ـ التراث والمستقبل ـ الفكر العربي ـ ع ١٠ ـ ١٥ مارس و١٥ أبريل١٩٧٩.

(٤) سليمان تقي الدين ـ حول الملامح الأساسية للإقطاعية الشرقية في الدول العربية الإسلامية في العصر الوسيط ـ مجلة الطريق ـ ٣٤، سنة ١٩٧٩ ـ ص ١٤٧.

(٥) د. محمد الزايد ـ الفلسفة وميلاد معقولية جديدة ـ نماذج التنويرية العربية ـ مجلة الثقافة الجزائرية ـ س ٩ يناير وفبراير ١٩٧٩.

(٦) أحمد علبي ـ الإسلام والمنهج التاريخي ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٧٥.

(٧) الفاتح حسين ـ الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي ـ ١٣٩٨ هـ/ ١٩٧٨ م ـ مطابع دار الشعب.

(٨) د. عبد العزيز الدوري ـ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ـ ط ٤ ـ بيروت ـ ١٩٨٢ م ـ ص ٦٩ / ٧٢.

(٩) موريس لمبار: الأسس النقدية للسيادة الاقتصادية ـ الذهب الإسلامي منذ القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي ـ من مجموعة بحوث في التاريخ الاقتصادي ـ الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ـ ترجمة إسكندر ـ ص ٦١ ـ ٦٥ ـ مطابع دار النشر للجامعات المصرية.

(١٠) رودني هيلتون ـ الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية ـ دار ابن خلدون ـ ص ٢٠ إلى ٤٣ ـ ترجمة وتقديم عصام الخفاجي.

(١١) رودني هيلتون : مصدر سابق.

الفصل التاسع

المكونات الحضارية والثقافية
والتدامج العرقي

بعد أن أوضحنا لمحات من البنائية الإقتصادية الاجتماعية التي حالت دون التركز الطبقي، نأتي لبحث الجانب الآخر في معادلة تركيب الإنسان العربي وهو جانب نفي التمحور حول الذات القومية بشكل عصبي شوفيني بادئين القول بأن العربي قد (أخرج) من دياره في شبه الجزيرة العربية ليواجه تحديات نقل (رسالة سماوية) إلى شعوب الأرض مكونا بذلك تاريخ وجغرافية (عالمية الأميين) تبعا لما أشارت إليه مقدمة آيات سورة الجمعة.

إنه من أهم ظواهر تاريخنا أن فتح العربي المسلم لهذه الأرجاء وبالتحديد المنطقة الحالية ما بين الفرات والأطلسي قد اكتسب طابع الصراع الدموي لا مع شعوب هذه المنطقة ولكن مع القوات العسكرية للإمبراطوريات الغازية لهذه المنطقة أي ضد القوات الرومانية والفارسية. أما شعوب هذه المنطقة، فقد (استجابت) للفتح العربي الإسلامي بوصفه مدخلا (لتحريرها) من قبضة الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، ولهذا فتح نصارى دمشق بوابات تلك المدينة التاريخية أمام الفاتحين كما استجاب أقباط مصر وعلى رأسهم رأس الكنيسة الذي نفاه الرومان للإنتشار العربي المسلم في مصر.

تطلعات التحرير هي التي حكمت توجه شعوب هذه المنطقة نحو العربي المسلم، تماما كما أن تطلعات أداء رسالة الرحمة هي التي حكمت توجهات

الفاتحين العرب نحو هذه الشعوب أما (السيف) فقد اقتصرت مهمته على رقاب قبائل الجزيرة العربية نفسها وعلى قوات الغزو الإمبراطوري الروماني والفارسي.

فهم هذا النمط من العلاقة الإيجابية ضروري جدا لنتعرف من بعده على روح التفاعل التي حدثت من ظهور (العصبية العربية) فحتى الخلافة الأموية التي يشار إليها دائما بوصفها بؤرة التركز العربي حول الذات لم تستطع أن «تكرس» لهذا المفهوم بحكم طبيعة العلاقة التي ذكرناها. فالصراعات في عهد بني أمية كانت صراعات داخل البنية العربية بأكثر مما هي صراعات بين الأمويين العرب وغير هم من الشعوب . وقد بلغت صراعات الأمويين ضد رصفائهم العرب قمتها في اقتحامهم للمدينة المنورة ومكة الحرام ، فقد فتك «مسلم المري» بأهل المدينة وأخذ البيعة كرها «ليزيد بن معاوية» فيما عرف بوقعة الحرة ـ ٦٣ هـ/٦٨٢ ـ ٦٨٣م ، كما قذف الحصين بن نمير ـ البيت الحرام بالمجانيق إثر حصاره لعبدالله بن الزبير مما أدى إلى احتراق البيت الحرام (٦٤ هـ/٦٨٣ـ٦٨٤م) ثم جدد عبدالله ابن الزبير البناء وكذلك احترق البيت حين اقتحام الحجاج بن يوسف الثقفي للبيت الحرام وقتله عبد الله بن الزبير (٧٣ هـ/٦٩٢ ـ ٦٩٣م).

ذلك عدا وقعة كربلاء التي استشهد فيها الحسين بن علي ومن معه (٦١هـ / ٦٨٠ ـ ٦٨١م). وما أعقب ذلك من تصفية الأمويين لثورات نادت بالثأر للحسين كثورة اليمامة بقيادة نجدة بن عامر النخعي في نفس عام مقتل الحسين، ثم ثورة التوابين بزعامة سليمان بن صرد في العام التالي إلى أن تمكن الأمويون من تصفيتهم وقتل زعيمهم(٦٥هـ/٦٨٤ ـ ٦٨٥م).

و هناك ثورة المختار الثقفي في الكوفة (٦٦هـ/٦٨٥ ـ ٦٨٦م)، والصراعات المسلحة مع الخوارج ، وهنا سجل طويل.[1]

قد تمركز الأمويون في دمشق، ولم تعد مكة الحرام والمدينة المنورة بالنسبة لهم سوى إرث ديني وتاريخي حتى أن «معاوية» قد فكر في نقل منبر

النبي من المدينة إلى دمشق عام ٥٠ هـ / ٦٧٠ ـ ٦٧١ م فحذره الفقهاء من مغبة ذلك.

وقد عرفت مرحلة الأمويين في مطلعها «إجلاء قسري» لقبائل بأكملها من مساكنها إلى مناطق أخرى من ذلك إجلاء خمسين ألفا بعيالهم من البصرة والكوفة إلى «خراسان» وتوطينهم قسرا فيها (٥١ هـ/ ٦٧١ ـ ٦٧٢ م) كما سبق وأن هجرت قبائل من البصرة إلى سواحل الشام وإنطاكية (٤٩ هـ/ ٦٦٩ ـ ٦٧٠م).

أما أكبر تهجير قسري فقد شمل العديد من سكان بعلبك وحمص وإنطاكية إلى سواحل الأردن وصور وعكا، وكذلك العديد من سكان بعلبك وحمص وقد سبق هذا التهجير آخر في عهد الخليفة عثمان وعلى يد معاوية حين نقلت مجموعات من أهل «بعلبك» إلى «قبرص» ويقدر عددهم مع من اصطحبهم من الجند بحوالي (١٢) ألفا (٣٣ هـ/ ٦٥٣ ـ ٦٥٤ م).

أما «الفتوحات» بعد تشكيل جغرافية «الأمة الوسط» وإنفاذ الرسول لحملتي «زيد بن حارثة» (٨هـ) ثم «أسامة بن زيد» (١١هـ) باتجاه الشام والأرض المقدسة وإلى فتح القدس «استكمالا» لمهمة الحملتين على يد عمر بن الخطاب في (١٥ هـ) ـ كما أوردنا في الفصل الخامس ـ فتعتبر «توسعا» وليس «جهادا» سواء تم ذلك باتجاه فارس وما بعدها شرقا أو مصر والمغرب والسودان غربا أو تركيا شمالا، فهؤلاء «ملحقات» للأمة الوسط وتنطبق عليهم آية سورة الجمعة ﴿وآخرين منهم﴾ ـ أي من الأميين غير الكتابيين ـ ﴿لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم﴾ ـ (الجمعة / ٤).

وقد استتبع هذا «الإلحاق» كثير من «العسف» تجلى بوجه منه في «معاهدة البقط» التي أجبر على توقيعها أهالي «النوبة» في شمال السودان بعد تولية «عبد الله بن أبي السرح» على مصر عاملا للخليفة عثمان (٢٦ هـ / ٦٤٦ ـ ٦٤٧م). ففي عام (٣٢هـ / ٦٥٢ ـ ٦٥٣م) حاصرت جيوش «عبد الله بن أبي السرح» مدينة

«دنقلا» وضمن بنود اتفاقية الاستسلام فرض على أهل النوبة «أن يدفعوا في كل سنة ثلاثمائة وستين رأسا من أوسط رقيقهم، غير المعيب، يكون فيه ذكران وإناث، ليس فيها شيخ هرم، ولا عجوز، ولا طفل لم يبلغ الحلم».[٢]

مخازي «مراحل الإلحاق» عديدة جدا، وهي الممتدة من حقبة تنفذ الأمويين على خلافة عثمان ثم مباشرتهم للسلطة منذ عهد معاوية وامتدادا إلى الخلافة العباسية وحكم مختلف السلالات بما في ذلك المماليك ثم العثمانيين الأتراك وإلى نهاية الخلافة عام ١٩٢٤ م.

لهذا فصل الله ـ سبحانه ـ بين آية «الإلحاق» رقم (٣) في سورة «الجمعة» عن سابقتها رقم (٢) التي اقتصرت على ابتعاث النبي الأمي في «الأميين» وتكوين جغرافية وديموغرافية «الأمة الوسط» بما شرحناه حصريا في الفصل السابع: ﴿يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم • هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين • وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم • ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ الجمعة (١ ـ ٤).

قدر التدامج العرقي والحضاري والاستلابات:

بمنطق «الأمة الوسط» تكونت القاعدة «بالدعوة والسيف معا، ونشأت «المدينة» بعد أن «عرب» اسم «يثرب» الآرامي الأصل إلى «المدينة»[٣]، أما بالإلحاق فقد تم الانتشار على سطح جغرافي يمتد ما بين المحيط الأطلسي غربا والهادي شرقا وإلى أعماق أوروبية في الوسط من العالم القديم.

حمل هذا الانتشار قدر التدامج العرقي والحضاري. ففي هذا الإطار تتعدد وتتنوع المركبات السكانية القومية والحضارية والثقافية.

فبما أن العربي لم يكن غازيا في «مهمة عسكرية مؤقتة» شأن جيوش

الاسكندر المقدوني التي عاد معظمها إلا قلة بقيت في الإسكندرية بعد تأسيسها، أو الجيوش الرومانية أو الفارسية، فقد وجد الفاتح العربي نفسه في حالة استيطان جديد، واتجه الاستيطان للمناطق الأقرب للجزيرة العربية ومن هنا ثارت مشكلة توزيع أراضي «السواد» في العراق و«الصوافي» في الشام. وما ظهر وقتها من اختلافات المجتهدين وعلى رأسهم الخليفة الثاني عمر، ولمن يريد التوسع في قراءة تلك الوقائع أحيلت إلى هذه الدراسات للأساتذة «محمد علي نصر الله»[٤] و«عبد المهدي بن عبد الهادي المصري»[٥] و«فالح حسين»[٦] مع مراجعة ما كتبه الدكتور «عبد العزيز الدوري»[٧].

يلاحظ من خلال هذه الدراسات ظاهرة «التوطن» أو «التوطين» للقبائل الفاتحة، وتحولها من قبائل بدوية إلى قبائل شبه زراعية ثم زراعية وتدامجها مع السكان.

من ناحية أخرى كانت عواصم الخلافة دائمة التنقل ولكن تحديدا ضمن الحزام الجغرافي ما بين الفرات والأطلسي. فبداية عهد الأمويين تحولت الخلافة إلى (دمشق) التي تشكل قبضة استراتيجية جغرافية مهيمنة على الطرق البرية بين آسيا وأوروبا وإلى الشمال من جزيرة العرب. وبعدها كان انتقال الخلافة إلى (بغداد) المنفتحة على آسيا بكافة ممراتها وهضابها وشعوبها. ثم انتقل الثقل إلى (القاهرة) التي وجدت نفسها في موضع القلب القابض على جناحي مناطق التأثير في المشرق والمغرب، ومن حينها بدأ تبادل موازين القوى الإقليمية والدولية بين العاصمتين «القاهرة ودمشق» حيث بلغ هذا التبادل قمته على عهد صلاح الدين الأيوبي وفي مواجهة الفرنجة.

هذا التنقل ضمن الحزام الجغرافي ما بين الفرات والأطلسي حمل معه تدامجا قويا ما بين القبائل العربية التي بدأت الاستيطان في شكل (الخطط) / الرباط) التي انتهت بالذوبان العرقي في أصول الشعوب من سلالات شمال

أفريقيا وسوريا الكبرى وأرجاء العراق مع فترة شهدت نوعا من التدامج مع سلالات جزيرة إيبريا (الأندلس).

لم يأت ذلك التدامج كمقدمة لانصهارات (عرقية) فقط بل عنى أيضا تذويب العربي في ثقافات وحضارات المنطقة من جهة وإعادة صياغة كافة حضارات وثقافات المنطقة في كلية حضارية عربية إسلامية من جهة أخرى.

بذلك أعطى الإنسان العربي دمه ولحمه ولسانه لهذه الشعوب في حين منحته هي ما لديها من ثقافات وحضارات عريقة كانت في أصلها التاريخي منه وعادت إليه حين انتشر على سطحها.

هكذا استوعبت الكلية الحضارية العربية الإسلامية الجديدة التي عرفناها بعالمية الأميين أهم عصارات العالم القديم الحضارية والثقافية. أصداء بابل بآشوريتها وسومريتها وكلدانيتها وأكاديتها، وما بين بابل ومصر حضارات الأراميين بكافة اشتقاقاتها ، وحضارات مصر وما أبقت عليه الهيلينية اليونانية في شواطئ مصر، وما تركته الحضارة الرومانية في شمال أفريقيا.

تلك كانت مرحلة إعادة الصياغة الحضارية لما بين الفرات والأطلسي في المنطقة التي قدر لها فيما بعد أن تشكل الحدود الجغرافية لكيان عربي جديد بعد انحسار مركزية الخلافة الإسلامية العربية وضغط العالمين الأوروبي والآسيوي على خاصرتي عالمية الأميين (سقوط الأندلس والهجوم المغولي على بغداد).

لم تقرر هذه المنطقة ما بين الفرات والأطلسي فقط مصير التدامج العربي مع شعوبها التاريخية بل استوعبت في إطار هذا التدامج ـ ومحوره الإنسان العربي كقاسم مشترك ـ شعوبا أخرى ليست من هذا النطاق، فهناك موجات (البويهيين عام ٩٤٥ م ثم السلاجقة عام ١٠٦٠ م) ثم (الأيوبيين الأكراد) الذين امتدوا عن (الزنكيين الأتراك) بداية بعام ١١٢٧ م ثم المماليك بمختلف فصائلهم العرقية ثم

يأتي الاجتياح المغولي الأول في عام ١٢٥٨ م والثاني في الشكل التيموري عام ١٤٠٠ م ودون أن نغفل التفاعلات العرقية في المغرب العربي وهي تفاعلات تمت باتجاه أوروبي شمالي وباتجاه أفريقي متوسطي وجنوبي أي جبلي وصحراوي[٨].

سقوط معادلة الثنائية الخصامية

ذاك مسار تدامجي طويل بدأ تأطيره الجغرافي منذ الخلافة الأموية (٦٦١ ـ ٧٥٠ م) ثم عمق تفاعلاته البشرية والحضارية طوال المرحلة العباسية (٧٥٠ ـ ١٢٥٨م) بحيث تم استيعاب حضارات تلك الشعوب بفلسفاتها ومذاهبها إلى حد كبير، فإذا أعدنا النظر في خارطة الانتشار الجغرافي سنجد أن كافة حضارات الشرق الأدنى وفارس والهند والصين واليونان والرومان قد تداخلت ببعضها حوارا واتصالا فتعددت (الملل والنحل) وتنوعت مصادر الاقتباس والاستشهاد، قد كان العالم القديم كله ناشطا بحركيته الثقافية والفكرية في هذا الإطار الجديد عالمية الأميين.

لأول مرة في حركية الاتصال الحضاري بين الشعوب تسقط معادلات الثنائية الخصامية بين الشرق الأسيوي والغرب الأوروبي فكلاهما متفاعل داخل حركية ثقافية واحدة مركزها موقع الوسط بينهما إلى أن أتت أوروبا فيما بعد فابتعثت هذه الذهنية الخصامية تحت ضغط توجهاتها العنصرية والاستعمارية.

ولأول مرة في تاريخ البشرية يستوي التفاعل الحضاري على قاعدة (إنسانية) غير عرقية وغير شوفينية لأنها مزاج كافة الأعراق المعروفة وقتها، فأنتج ذلك التفاعل مدارس فلسفية غاية في التعدد والتنوع كما حفظ للعالم عبر عدة قرون تراثه الفكري والفلسفي والأدبي الذي استجمعه شرقا وغربا حتى إذا ما نهضت أوروبا في يوم لاحق من أيام التاريخ وجدت أمامها تراث العالم كله ليس محفوظا فقط ولكن مفهرسا ومجددا ، بما في ذلك تراثها هي اليوناني والروماني.

المهم أن ثمة تدامج عرقي وتفاعل حضاري قد اتخذ مداه باتساع تلك العالمية الأمية فانتفت عنها صفة الخاصية الحضارية الذاتية ، لهذا لم تستطع تلك المرحلة أن تنجب فكرا يقوم على (التوصيف العرقي) أو التفوق (العنصري) كما أنتجت أوروبا عبر فلسفة تجربتها المغايرة تماما لتجربة الأميين. المهم أن التدامج العرقي قد قفز بالعربي إلى خارج توهمات الصفاء العرقي العنصري، فالعربي يتدامج مع الآخرين نافيا لذاته فلا يتعرف على ذاته ويرجع إليها إلا إذا سبقه الآخرون فتعرفوا على ذواتهم وناقضوه بها.

كما أن موقع الوسط الجغرافي ما بين القارات (آسيا / أوروبا / أفريقيا) قد جعله مستجمعا في ذاكرته الحضارية والتراثية لمجموع الحضارات العالمية.

ثم إن العربي ـ ضمن عالمية الأميين ـ قد تطلع بروح منفتحة على ديانات الآخرين وفلسفاتهم وحكمهم لأن دينه لم ينكر على هذه الشعوب خصائصها الدينية الكتابية وشرائعها من عهد نوح وإلى عهد عيسى عليهم الصلاة والسلام ثم أن كتابه ـ القرآن ـ فصدق للرسالات والانبياء من قبله ـ قد أنكر العربي فقط ما رآه في حدود التحريف وقد تمادى البعض من العرب في الثقة والانفتاح إلى الدرجة التي سهل معها على بعض الكائدين دس تحريفاتهم في التفسير الديني التراثي للقرآن الكريم، وقد تنبه البعض من علمائنا الأجلاء لجانب من هذا التحريف فيما عرفوه بالإسرائيليات غير أن المشوار النقدي لازال طويلا.

تلك كانت أخلاقية الإنتشار العربي الإسلامي لصياغة عالمية الأميين، وقد كانت صياغة مختلفة تماما عن صياغة أي فاتح في كل التاريخ لإمبراطوريته، إنه الفتح الديني الذي يقوم على قاعدة حكمية تبدو نقيضة لدواعي الفتح حين يكون دينيا أي الفتح الديني مع عدم إكراه الغير من الذين تفتح بلدانهم على اعتناق دين الفاتحين ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع

عليم﴾ (البقرة/ ٢٥٦). وهذا هو الواقع الذي كانت عليه تلك العالمية وهو نفس الواقع الذي اكتشفه د. أدمون رباط حين ذكر بأنه (لأول مرة في التاريخ، انطلقت دولة هي دينية في مبدئها ودينية في سبب وجودها ودينية في هدفها وهو نشر الإسلام عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة من عسكرية وتبشيرية مع الإقرار في الوقت نفسه بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها ـ وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد بإكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم بل وحتى على الانتماء إلى الشكل الخاص الذي يرتديه هذا الدين كما كان عليه الأمر في المملكتين العظيمتين اللتين كان يتألف منهما العالم القديم)[٩].

جوهر خاصية العالمية

ماذا يعني أن يفتح فاتح البلدان (ليتعارف) مع شعوبها وقبائلها؟

وماذا يعني أن يكون فتح دينيا ويرفع راية (لا إكراه في الدين)؟

وماذا يعني حين يتفاعل ثقافيا وحضاريا مع كل الموروث التاريخي لدى هذه الشعوب؟

وماذا يعني حين يكون المركز هو الوسط من العالم المستقطب لحوض الحضارات التقليدية؟

وماذا يعني حين يكون نبي الفاتح العربي هو (النبي الأمي) لكل الأمم ولكافة الناس؟

وماذا يعني حين يكون دينه كنبيه (خاتما) للأنبياء والرسالات؟

هذا ما عناه الله ـ سبحانه ـ بقوله: ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم • ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير • ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم

من دون الله من ولي ولا نصير﴾ البقرة (١٠٥ ـ ١٠٧).

بذلك نسخ ما كان وما مضى وأتى الله بأمة هي خير من كل الأمم السابقة، إنها عالمية الأميين التي ورثت كافة رسالات السماء وانفتحت عليها تصديقا ونسخا بذات الوقت، وورثت كافة النبوات وانفتحت عليها وورثت كافة الحضارات وتفاعلت معها وتدامجت مع كل الأعراق والسلالات.

إنها الخصائص التي لم تجتمع في شعب من قبل ولا في أمة من قبل ﴿والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾. عالمية قيادها الرحمة وشرعة التخفيف وخطابها للناس كافة وشعارها (رفع الأصر والأغلال) والتأكيد على مبدأ (التطهير) بديلا عن (التكفير).

وتلك هي المعالم الاجتماعية والأيديولوجية في تكوين تلك المرحلة الأمية العالمية، وبقي علينا أن نناقش كيفية الانحسار من الاتساع الأمي إلى الإطار القومي العربي الراهن.

مسار عالمية الأميين

بعد سبعة قرون تقريبا بدأت عالمية الأميين في التفكك السياسي والحضاري، وبدأ كل شعب من شعوب الأطراف يتمحور حول ذاتية قومية خاصة به تتوسع أحيانا على حساب غيرها أو تنقسم على ذاتها. في تلك المرحلة بدأت ظاهرة الانحسار العربي عن تلك العالمية المتسعة والتوجه من الأطراف الأوروبية والآسيوية (من الأندلس ومن شرق الفرات) إلى ما بين المحيط الأطلسي والخليج، أي الإطار الذي يحتوي الآن الوطن العربي والمتموضع جغرافيا وتاريخيا ما بين اتساع تلك العالمية الأمية وما بين الحدود التقليدية للمهد الجزيري العربي الأول. فالكيان العربي الراهن أكبر من المهد وأضيق من العالمية الأمية.

إلى هذا المعنى يشير الدكتور ماجد فخري بقوله: (انقطعت صلة العرب

بتراثهم الفكري في أعقاب أفول نجمهم السياسي حتى قبل انهيار الإمبراطورية العباسية وسقوط بغداد عام ١٢٥٨ م ومع ذلك فقد كان هذا الحدث التاريخي الهام مرحلة حاسمة في تاريخ العرب السياسي والفكري لأنه ارتبط بتقلص ظل السلطة التي بسطوها على معظم أصقاع الشرق وتفكك تلك المجموعة السياسية التي طبعوها بطابعهم منذ أواسط القرن السابع الميلادي والتي ازدهرت في ظلها الآداب والعلوم والفلسفة مدى نحو خمسة قرون.

هذا في الشرق أما في الغرب فقد كان سقوط قرطبة سنة ١٢٣٧ م بمثابة إيذان بانطواء تلك الصفحة السياسية والفكرية المجيدة التي سطرها العرب في الأندلس والتي أصبحت منذ تولي الناصر (٩١٢ ـ ٩٦١م) مركز الحياة العقلية في الزاوية الغربية من أوروبا الغربية[١٠] ابتداء من أواسط القرن الثاني عشر.

لم تتقوم بدايات ذلك التموضع العربي ما بين المحيط والخليج بالمعنى القومي المتعارف عليه اليوم ولكنها حملت خصائص أكثر تحديدا للشخصية العربية التي أعيد تكوينها وميلادها في رحم عالمية الأميين بكل ما تحمل من أبعاد التدامج العرقي والحضاري والتفاعل الديني. هنا تحددت الجغرافيا السياسية للوطن العربي بشكل واضح من حيث التطابق مع الحدود الطبيعية للغة العربية ومراكز الحكم العربي المتفاوتة الثقل والعلاقات فيما بينها. ولكن تم ذلك بعد أن تميز غير العرب عن العرب في إطار عالمية الأميين أي بقول آخر تميز العرب بذاتيتهم وموقعهم بالمدى (الذي تميز به غيرهم عنهم).

ولتأكيد هذه النظرية يجب أن نلاحظ أن بدايات التميز التركي قد ظهرت منذ عام ١٠٨١ م حين اتخذ الاتراك من (نيقية) على تخوم جبال طوروس عاصمة أولى وقاعدة انطلاق لهم ثم كرسوا هذا التميز المفارق عبر القرون الخمسة اللاحقة، ذلك ما كان في آسيا الوسطى، أما إلى الشرق من الفرات نلاحظ أن بداية التميز الفارسي والآسيوي عموما قد ظهر منذ أن بسط (أوزون

حسن التركماني) رأس قبائل (أق قيونلي) سلطانه على أذربيجان وأرمينية وإيران حتى خراسان في عام ١٤٦٩ ثم دخل الكيانان التركي والفارسي في مرحلة صراعاتهما الإقليمية التي اتشحت بغطاءين أيديولوجيين مختلفين بمعزل عن العرب وتعددت حالات الغزو والإخضاع للشعوب التي كانت حولهم مع محاولة كل منهما السيطرة على المناطق الشمالية ما بين البحر الأبيض والفرات. ويتبقى الأندلس الذي كان آخذا في التميز إلى أن انتهى الأمر بسقوط غرناطة في عام ١٤٩٢ م.

في ظل بدايات مرحلة الانحسار تلك حدثت مفارقة تاريخية انتهت إلى تمدد عربي إسلامي اتخذ أشكالا حضارية وثقافية واجتماعية مختلفة باتجاه القارة الأفريقية، ففي غرب أفريقيا حملت سفن الصحراء وعبر محيط الرمال تلك الثقافة إلى الحزام الجغرافي والبشري ما بين النيل والسنغال مؤدية إلى نشوء ممالك إسلامية أفريقية عديدة اتخذت من اللغة العربية مرجعا، وحدث الأمر نفسه على طول الساحل الشرقي لأفريقيا من باب المندب وإلى زنجبار حيث وصلت الثقافة العربية الإسلامية عبر سفن البحار وعبر أمواج المحيط أيضا. وكذلك التفاعل بأرجاء آسيا الجنوبية.

أما الظاهرة الحضارية الأكثر تميزا فقد كانت تلك التي أنشأتها القبائل العربية عبر تحالف مع قبائل أفريقية في وسط وشمال السودان عام ١٥٠٥ م تحت مسمى (سلطنة سنار) كحلف بين قبائل العبدلاب والفونج. ولكن لا يمكن مقارنة هذا الجزء من (عالمية الأميين) في أفريقيا والذي نشأ في ظل أكثر الأوضاع المركزية العربية تخلفا بحيوية عالمية الأميين التي نشأت قبل ذلك بسبعة قرون.[١١]

التمحور العربي باتجاه الداخل

قد بدأت المرحلة الأولى بانحسار العرب عن الأطراف تحت ضغط هذه

الأطراف نفسها ولكن صحب ذلك توجه عربي نحو الداخل أيضا. فكل حركية التاريخ تتجه من بعد ذلك إلى التوجه نحو القلب الداخلي حتى من الأطراف العربية، أي أن بداية التشكل الذاتي للتاريخ العربي الخاص قد جمعت بين الانحسار عن العالمية والتوجه نحو الذات الداخلية بنفس الوقت.

وهنا نجد بدايات توجه (المغرب العربي) نحو مصر وذلك بإخضاع الفاطميين لها عام ٩٦٩ م ثم توجه الحركات الدينية في المشرق العربي والجزيرة نحو مصر أيضا، هكذا كان حال القرامطة والموحدين وقد تنامى دور مصر بالمدى الذي كانت تضعف معه مركزية الخلافة في بغداد حتى أجهز المغول على بناءات الأخيرة في عام ١٢٥٨ م.

منذ العهد الفاطمي ومصر تتخذ موقع المركز الجاذب للمشرق والمغرب معا، هذا ما ظهر على أيام صلاح الدين الأيوبي الذي وحد مصر مع سوريا بادئا بعد ذلك بطرد «الفرنجة» من الأرض المقدسة (فلسطين) عام ١١٨٧ م بعد أن ظلوا فيها تسعين عاما أي منذ ١٠٩٩ م ثم تصدت مصر بعد قرن من ذلك أي في عام ١٢٧٧ للاجتياح المغولي.

التناغم التاريخي بين فقدان الأطراف والاتجاه نحو الداخل كان هو السمة المسيطرة عل تفاعلات أحداث المنطقة وقتها.

قد رأينا كيف انحسر العرب عن تلك العالمية الأمية تحت ضغط محاولات غيرهم للتميز عنهم، وبالتالي فإن مشاعر الاتجاه نحو الذات كان يمكن أن تكيف وفق انكفاء نفسي سلبي كرد فعل عام، غير أن بنائية الإنسان العربي التي أوضحناها قد أبقت عليه نفس الروح الإيجابية على مستوى النظرة للغير، فالعربي قد حمل معه في مرحلة انحساره كافة ملامح التدامج العرقي والحضاري والفكري فحكم على الكيان العربي أن يأتي متجاوزا للعصبية العرقية ومتجاوزا للخصوصية الحضارية ومتساميا في العلاقات الدينية، وذلك لأن تكوين الإنسان

العربي قد أعيد جديدا وفق هذه الأبعاد.

هذا ما يشهد عليه العرض العسكري للجيش الأيوبي في قلب مصر في نفس ذلك الوقت الذي فقد فيه العرب أطراف عالميتهم، وقف صلاح الدين الأيوبي في عام ٥٦٧ هـ حين كان وزيرا للخليفة الفاطمي ونائبا عن نور الدين زنكي ليستعرض ١٤ ألفا (أربعة عشر ألفا) من الفرسان الأكراد، وفي زمن لا يتعدى العشر سنوات تضاعف هذا العدد الكردي لا على مستوى الجنود فقط ولكن على مستوى الأمراء الذين بلغو ١١١ (مائة وأحد عشر أميرا) وفرسان الطواشية وهم جنود المرتبة الأولى الذين بلغوا ٦٩٧٦ طواشيا أما عدد الجنود من غير الطواشية فقد بلغ ٨٦٤٠ جنديا)[١٢].

صحيح أن الخطر «الفرنجي» كان وقتها متمكنا من الأرض المقدسة ولكن ما من عربي استبدت به وقتها نزعة الريبة في هؤلاء المسلمين من الأكراد وقد قبضوا تماما على ناصية السلطة في مصر والشام بل لم يتخذ أي عربي من طموحات صلاح الدين الأيوبي لإقامة مملكة خاصة في النوبة جنوب مصر أو في اليمن تكأة لاتهامه واتهام العناصر غير العربية بالتهرب من مواجهة الخطر الفرنجي ولا حتى لتبرير مشروعية اعتلاء سدة الخلافة وتحقيق أطماع النفس.

كان التفاعل الذي كون ضمنه العربي (عرقيا وحضاريا ودينيا) أكبر من أن يستجيب لهذه المناحي السلبية.

المهمة الكبيرة والعناية الإلهية

رغما عن التوجه نحو الداخل العربي في ظل الانحسار عن العالمية إلا أن حالة التضييق والحصر قد استمرت لتنال من هذا الكيان الجديد مدفوعة بمختلف المحركات الدينية والعرقية والحضارية.

كانت أوروبا قد بدأت نهضتها وبدأت مرحلة الكشف الجغرافي عن الأراضي الجديدة في عام ١٤٩٣ م والعودة للسيطرة التجارية على منافذ البحر

الأبيض المتوسط والعبور البرتغالي من حول أفريقيا إلى آسيا، وكانت إيقاعات الخطر تقترب من المنطقة المجاورة لهذه العالمية الأوروبية الجديدة والمشبعة بروح الاقتحام والثأر.

وتدخلت الإرادة الغيبية لتفرض نطاقا أمنيا على ما تبقى للعرب من عالمية الأميين. هكذا تزامن الصعود الأوروبي العالمي مع صعود كان موازيا له وقتها، ذلك هو الصعود العسكري التركي في الجزء الشرقي من أوروبا ففي نهاية القرن الرابع عشر الميلادي وحين كان العرب يستعدون لتسليم غرناطة حاصر الأتراك (بلجراد) في عام ١٤٥٦ م ثم مدوا نطاق الأمن ضد التسلل البرتغالي العسكري البحري المتجه إلى موانئ أرتيريا والحجاز في البحر الأحمر، قطعوا غابات الاناضول وحملوا الأخشاب إلى ميناء العقبة وبنوا الأسطول البحري الذي قدر له أن يهزم الأسطول البرتغالي في معركة عام ١٥٥٧ م فوضعوا بذلك الحد لأطماع البرتغال في المنافذ الجنوبية للوطن العربي.[٢٣] وتصاعدت الحملات التركية عبر القرنين من الزمان، فهزموا النمسا وروسيا في الفترة ما بين ١٧٣٥ ـ ١٧٣٩ م ذاك ما كان يخشاه البابا (أوجيانوس الرابع) حين حث أوروبا منذ عام ١٤٤٣ لمواجهة الأتراك ومن ثم التفرغ لاقتحام المعاقل العربية من ورائهم.

كان يمكن لأوروبا ـ لولا هذا الدور التركي ـ أن تمضي فتحتوي المنطقة العربية بأسرها ليس ضمن توجه رأسمالي فقط، فذلك التوجه لم يكن هو حقيقة تلك المرحلة التاريخية، ولكن ضمن توجه صليبي يستهدف استئصال الإسلام والعروبة وتنصير المنطقة. وتلك كانت صرخة البابا (أوجيانوس الرابع)، غير أن الدور التركي هو الذي حال دون الثأر الصليبي بنقله المعركة إلى داخل أوروبا نفسها.

قد استمرت هذه الحماية التركية إلى مرحلة اختل لديها التوازن الاقتصادي والحضاري والعسكري ما بين أوروبا الصاعدة بثورتها الصناعية وتركيا

المندحرة، فاتجهت أنظار أوروبا مجددا إلى الوطن العربي لترث (ترك الرجل المريض) الجزائر لفرنسا في عام ١٨٣٠ ثم تونس عام ١٨٨١ م ومن بعدهما مراكش التي قيدت باتفاقية تبعية لفرنسا في مؤتمر الجزيرة الخضراء عام ١٩٠٦ ثم ليبيا في عام ١٩١١ ـ ١٩١٢م وقد احتلها الإيطاليون، ثم مصر التي أحكمت بريطانيا قبضتها عليها بعد فشل ثورة عرابي عام ١٨٨١ م ، واسترجاع السودان تحت علم مصري ولحكم بريطاني عام ١٨٩٨، ثم سقوط العراق في يد بريطانيا عام ١٩١٧ . وفي نفس العام فلسطين. ثم حدد الفرنسيون مصير سوريا ولبنان كما حدد البريطانيون مصير فلسطين وشرق الأردن بعد الحرب العالمية الأولى أما في جنوب الجزيرة العربية فقد سقطت عدن في يد بريطانيا منذ عام ١٨٣٩ م واشتدت القبضة البريطانية على مشيخات الخليج التي ألحقت بالإرادة الهندية وفي النهاية تحولت تركيا نفسها إلى جمهورية علمانية.

فشل الإقطاع التركي والرأسمالي الأوروبي

حالتان مرتا بالوطن العربي ضمن الحقبتين التركية ثم الأوروبية ـ الأولى توجه تركيا لفرض حالة من الإدارة الإقطاعية على الأجزاء المختلفة من الوطن العربي ومزاوجة هذه الإدارات الإقطاعية بابتعاث نظام للطوائف الدينية في المشرق العربي بشكل خاص، أما الحالة الثانية فهي التوجه الأوروبي الرأسمالي لبناء كيانات في قلب الواقع التقليدي على صورة المجتمع الأوروبي لتكون (وسيطا) ما بين أوروبا الرأسمالية وأسواق هذه المجتمعات.

بكيفية ما كان الواقع العربي اللاطبقي مهددا بالتحول إلى واقع طبقي إقطاعي على يد تركيا ورأسمالي على يد أوروبا وذلك في إطار من (التبعية) الكاملة لتركيا وأوروبا، ولكن بالرغم من أن محاولات التطبيق قد فرضت نفسها في الحالتين، إلا أنها لم تمض إلى تحويل البنائية العربية بشكل فعلي من بنائية لا طبقية إلى بنائية طبقية.

قد شكلت هذه النتائج معضلة تحليلية أمام بعض الماركسيين وبالذات د. طيب تيزيني فقد أمسك بناصية الضعف في تركيب (البرجوازية العربية) ثم سعى لتنفيذ الأسباب التي منعت - في رأيه - بلوغ البرجوازية العربية مقامها الطبقي فرد الأمر إلى ما عرفه (بالتواطؤ) ما بين الإقطاع العربي والاستعمار الأوروبي أي أن د. تيزيني قد انطلق من عقدة اتهامية دون أن يميز بوضوح ما بين علاقات الرأسمالية الأوروبية بالإقطاع كقوة سياسية وبين تطلعات أوروبا إلى (وسيطها) البرجوازي في قلب هذا الواقع المتخلف متناسيا مقولة ماركس الأساسية بأن الرأسمالية تتجه لصياغة العالم على صورتها.

يرى تيزيني أن التواطؤ التاريخي الذي انعقد ما بين الإقطاع والاستعمار الغربي قد حد من تحول البرجوازية إلى (طبقة في ذاتها) وعليه فقد أتى تشكل (وتبلور الطبقة البرجوازية العربية بشكل هجين قاصر غير متماسك ذلك لأن التواطؤ التاريخي بين الإقطاع المحلي والإمبريالية الغربية أفقدها بطبيعة الحال إمكانية اكتساب شخصية متميزة عن الإقطاع) وذلك بالرغم من أن البرجوازية العربية قد أخذت في الانبثاق في الأصل من صلب ذلك الإقطاع قبل نشوء الإمبريالية، وبحكم عامل ارتباط النشأة هذه - في تقدير د. تيزيني - ما بين الإقطاع والبرجوازية العربية فقد أثرت عوامل هيمنة الإقطاع على البرجوازية في إضعاف قوة البرجوازية واستقلاليتها.

هنا يلجأ د. تيزيني إلى عملية ربط ميكانيكي ما بين الإقطاع العربي الذي كان في حيز المشروع التركي. وما بين البرجوازية العربية التي نشأت في حضانة مستجدات التطلع الرأسمالي الأوروبي نحو العالم، فألغى مصدري التكوين شبه المستقلين (تركيا . إقطاع) - (أوروبا - برجوازية) ليجعل البرجوازية العربية وليدة الإقطاع ضمن سياق تطور آلي متمرحل على نسق التفسير الماركسي لتطور أوروبا. ولكن ما إن واجه الواقع المعضل الذي عبرت فيه البرجوازية العربية عن

ضعفها حتى عاد ـ أي د. تيزيني ـ لابتداع نظريته في التواطؤ ما بين الإقطاع والإمبريالية ضد البرجوازية.

ولم يكن د. تيزيني ليلجأ إلى كل هذه الاستدارة إلا ليصل إلى غاية حددها هو من قبل التحليل أي إدانة دور البرجوازية العربية، فبعد أن استخلص من نظرية التواطؤ تلك أن (الطبقة البرجوازية العربية لم تحقق شيئا رئيسيا متميزا لا في الفكر ولا في الواقع وذلك بسبب تلك الأوضاع التي تكونت في إطارها مضافا إليها عوامل الغزو الخارجي الإمبريالي المدمر الذي وقف من وراء التواطؤ التاريخي المأتي عليه سابقا) ـ النتيجة ـ أن تلك الطبقة الأخيرة قد ظلت بسبب ذلك كله خارج نطاق الثورة.

ثم يصل د. تيزيني إلى غرضه وهو أن تنهي الجماهير دور وتطلعات الطبقة البرجوازية العربية «ولكن من الضروري أن نضيف أن وضع هذه الطبقة لم ينحدر من جذور ذلك التواطؤ فحسب بل هناك سبب آخر تكون في سياق عملية تعاظم ذلك التواطؤ وهو نشوء وتبلور موقف رفض جماهيري عربي لتلك الطبقة بمؤسساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فحدة وقسوة التواطؤ ذاك جعل هذه الجماهير تبتعد أكثر فأكثر عنها فاقدة على هذا الطريق كل أمل في أن تقدم (أي الطبقة البرجوازية) إليها إنجازات حضارية ملموسة»[١٤].

في مقابل فشل البرجوازية العربية يشرع تيزيني في توليد (الطبقية المعاكسة) فبعد أن أوضح لنا د. تيزيني بأن الإمبريالية قد تواطأت مع الإقطاع لإجهاض البرجوازية وأن الجماهير قد لفظت البرجوازية حين اكتشف ضعفها، فإن مخيلته تتجه لدفع الصف الأعلى من البرجوازية ـ الملفوظة جماهيريا ـ إلى دائرة المصالحة مع الإقطاع والإمبريالية وفي المقابل يتكون (الفرز الطبقي المعاكس). فنكون أزاء طبقتين متناحرتين في واقعنا. ولقد عمق هذا الواقع الشقة بين الطرفين

موحدا بشكل نهائي وشامل بين الفضائل العليا من تلك الطبقة وبين لامبريئية «ساحبا» الجماهير الكادحة من عمال وفلاحين فقراء وفضائل من البرجوازيين المتوسطين والبرجوازيين الصغار إلى مواقع المقاومة السلبية أحيانا والإيجابية أحيانا أخرى وذلك تبعا (لميزان القوى) الطبقية والقومية ولتوازن التحرك الفكري والديني والسياسي.

مثل هذا الذي يأتي به د. تيزيني مرهق للغاية لأنه يريد (صراعا طبقيا) بأي شكل من الأشكال، فعقليته قد ركبت في أوروبا الشرقية على هذه الضرورة، عوضا عن استخدام نفس منهج التحليل الجدلي المادي للكشف عن التشوه في بنائية ما أسميته بالمشروع التركي للحالة الإقطاعية والمشروع الأوروبي للحالة الرأسمالية. فهذه الطبقات مجهضة التكوين في أساسها التحتي ومن قبل رفع قواعدها، فجدلية تركيب الواقع العربي التي بحثنا بعضا من ملامحها الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية لا تنسجم قط مع مشروعات البناء الطبقي.

وكذلك جدلية التكون الحضاري لا تنسجم قط مع الأحادية الشوفينية والعرقية، ولهذا فشلت كافة الحركات والأحزاب التي أرادت أن تتجه بالتغيير في الواقع العربي إلى أطر طبقية على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، وكذلك فشلت كافة الحركات والتيارات التي أرادت أن تلبس القومية العربية رداء العنصرية والشوفينية.

الهوامش

(١) د. عبد السلام الترمانيني - أزمنة التاريخ العربي - الجزء الأول - المجلد الأول - ص ٦٩ إلى ٩٦ - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

(٢) د. مكي شبيكة - السودان عبر القرون - ص ٢٦ - دار الثقافة - بيروت - ط ٢ - ١٦ يونيو ١٩٦٥م.

(3) MAXIME RODINSON – MUHAMMAD – Translated from the French by Anne Carter – p 139 – PANTHEON BOOKS – NEW YORK – 1971.

(٤) محمد علي نصر الله ـ تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام (نموذج أراضي السواد) ـ ص ٧٩ / ١٤٢ ـ دار الحداثة ـ بيروت ـ ط ٢ ـ ١٩٨٥م.

(٥) عبد المهدي عبد الهادي المصري ـ أرض الصوافي ـ ص ١٠٤ ـ دار أم القرى ـ الأردن ـ ط ١ . ١٤١٠ هـ / ١٩٨٩ م.

(٦) فالح حسين ـ الحياة الزراعية في بلاد الشام في العصر الأموي ـ ص ٤٤ و٤٨ و٥٦ ـ مطابع دار الشعب ـ الأردن ـ ط ١ ـ ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨م.

(٧) عبد العزيز الدوري ـ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي ـ دار الطليعة ـ ط ١ ـ بيروت ـ ١٩٦٩ م.

(٨) د. محمد اسعد طلس ـ تاريخ العرب ـ المجلد الثاني ـ ط ٢ ـ دار الأندلس ـ بيروت ـ ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م.

(٩) إدمون رباط (من مقدمته لكتاب جورج قرم) ـ تعدد الأديان وأنظمة الحكم ـ ص ١١ ـ دار النهار ـ بيروت ـ ١٩٧٩ م.

(١٠) د. ماجد فخري ـ دراسات في الفكر العربي ـ دار النهار ـ بيروت ١٩٧٠ م.

(١١) للمؤلف : السودان ـ المأزق التاريخي وآفاق المستقبل ـ المجلد الأول ـ جدلية التركيب ـ ص ٣٣ / ٤٦ (ميلاد عربي متعسر) ـ ط ٢ ـ INTERNATIONAL STUDIES & BRITISH WEST INDIES.—RESEARCH BUREAU

(١٢) دريد عبد القادر نوري ـ سياسة صلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر والشام ـ ١١٧٤ ـ ١١٩٣ م الموافق ٥٧٠ ـ ٥٨٩ هـ ـ بغداد ـ مطبعة الإرشاد.

(١٣) للمؤلف : الأبعاد الدولية لمعركة إرتريا ـ ص ٢٩ ـ ط ١ ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٤ م.

(١٤) د. طيب تيزيني ـ ص ٢٨٧ ـ مصدر سابق.

الخاتمة

توجهات التغيير والخروج من الأزمة

شئنا ـ بإذن الله ـ أن تكون هذه الخاتمة، ليس فقط خلاصة لما قمنا به من تحليل يتعلق بالأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية في إطار الوحدة العضوية والعالمية، وإنما اتجاها نحو «التركيب» الاستخلاص توجهات التغيير ومحركاته وغاياته ووسائله، بذلك يكون هذا الكتاب قد أدى جزءا من المهمة التي استهدفها.

ففيما طرحناه من جدل التاريخ نستطيع أن نقرر أن الإنسان العربي لا يستطيع أن ينهج باتجاه التغيير نهجا طبقيا أو عرقيا أو لاهوتيا. فطبيعة مكوناته لا تعطيه هذه المتاحات التي شكلت لدى الغير في أوروبا وفي آسيا وفي أصقاع أخرى من العالم دوافع للتغيير تحت ضغط الثورات الطبقية (فرنسا ١٧٨٩ / الاتحاد السوفيتي ١٩١٧) أو الثورات القومية العرقية (ألمانيا ١٩٣٣) أو الثورات اللاهوتية (الكنيسة البابوية في مواجهة خصومها) لذلك فشلت وتفشل في الواقع العربي كافة الصيحات الطبقية أو العرقية ولا تكون بديلها الصيحة اللاهوتية أيا كانت مبرراتها. ذلك هو قرار الواقع بحكم جدلية التاريخ.

فخطاب التغيير في هذا الواقع الذي حللنا مكوناته لا يمكن أن يتجه إلا إلى

(الإنسان) ذاته في إطار (الأمة)، ودون توسط عبر خطاب اجتماعي أو عرقي، فالبنية الطبقية لا اساس لها في مكوناتنا وكذلك البنية الحضارية الآحادية. فخطاب التغيير يستهدف الإنسان مباشرة عبر الأمة كلها.

وهو خطاب تشكل معالمه الرئيسية وترسم خطاه (أمة) من الأمة، ليست هي بالطليعة (المنعزلة عنها)، أو المجسدة لشخص الأمة في ذاتها، وليست هي (النفر ـ القدوة)، وليست (نفر الفقه الحضاري) وليست (هيئة أمر) أيا كان أمرها. إنها أمة من (ذات الأمة) متداخلة معها في كل مؤسساتها أيا كانت مواصفات هذه المؤسسات، دون تحزب ودون تشيع ودون تفرقة، ودون تميز، متحركة بضمير الالتزام الجمعي، فهي من الأمة وإليها، تبث إرادتها في الأمة ومن خلال الأمة، تتحرك بإرادة جماعية كيفما كانت قدرات الأمة وقوة الإرادة، وكيفما تبلورت الأهداف وتحددت: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون * ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون * ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾ (آل عمران/ ١٠٣ ـ ١٠٥).

وهذه (الأمة) من ذات الأمة، ليست طائفة وليست فئة وليست حزبا، فمن خصائصها أنها لا تمت إلى موروث عصبي سابق، ولا تفترق حول اجتهاد لاحق، فكل مصدر لعداء سابق مردود ﴿إذ كنتم أعداء﴾. وكل مصدر لخلاف لاحق مردود ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا﴾ فهي أمة تنأى بنفسها عن موروث الخصومات السابقة، أيا كان مصدرها. وتنأى بنفسها عن مصادر الاختلافات اللاحقة ايا كان مصدرها. ولهذا ما أمر الله ـ سبحانه وتعالى ـ بتكوين هذه الأمة داخل الأمة ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن

المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ إلا وقد قيد الأمر بعدم استدعاء موروث ما سبق (الآية ١٠٣) وحذر من خلافات قد تقع (الآية ١٠٥) ولم يقل ـ سبحانه ـ فئة أو طائفة وإنما (أمة).

الأمة من ذات الأمة هو ما (يتخللها)، لا بما يتجسد بمعزل عنها، فيضع الله ـ سبحانه ـ الميزان بين وحدة الجماعة ووحدة الأمة الفاعلة فيها، بها ومن خلالها. وبهذا يفارق النسق الإسلامي في مفهوم (التنظيم) كافة الأنساق الوضعية. لأنه يتجه إلى الأمة من خلال الإنسان في الأمة، وليس من خلال الفئة أو الطائفة أو الحزب أو التنظيم المميز، فكل ما عدا ذلك تنظيما وحزبا وطائفة وفرقة إنما هو تفرقة واختلاف بقصد الهيمنة وارتقاء معارج السلطة، ولو حسنت المقولات، وتكون النهاية إهلاك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام * وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد * وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد * ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رءوف بالعباد * يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين * فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾ (البقرة/ ٢٠٤ ـ ٢٠٩).

إذن، فالخطاب الإلهي محدد:

واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ـ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ـ يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ـ ولتكن منكم (أمة) يدعون إلى الخير، فهي أمة تكون (منا ـ منكم) تخرج من صفوفنا، مهمتها الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنها الأمة النابعة (من) المجتمع، التي تستمد مشرعيتها (من) المجتمع (ولتكن منكم أمة)، فنحن مصدر تكوين (تكن منكم) هذه الأمة. منا تستمد

صلاحيتها وبشكل جمعي ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾. ولا تستمد تكوينها (منا) بالدعاوي الحزبية والتنظيمية : ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام﴾.

ولتكون هذه الأمة (منا)، باختيارنا (الجمعي الحر) فيجب أن نكون (أحرارا) ليتحقق في تكوينها شرط الانتماء الجمعي إلينا. والحرية تتطلب (نفي الاستلاب)، أيا كان نوعه، طبقيا أو اجتماعيا أو فكريا. فالأمة (البكماء الغير قادرة على التعبير) لا تستطيع تجسيد هذه (الأمة منكم) فالأبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه، حيث يأمره يتوجه، فالعبد المملوك أبكم ولا يقدر على شيء، ومستلب الإرادة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، فهو (يسجد) كرها لمن لا يملك له رزقا من السموات والأرض شيئا. يسجد بالولاء والطاعة العمياء، فلا يستطيع أن يجسد هذه (المنكم)، لأن العبودية قد اتجهت لغير مقصدها وانتهت إلى الاستلاب البشري: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء أفبنعمة الله يجحدون * والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة ورزقكم من الطيبات أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله هم يكفرون * ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السماوات والأرض شيئا ولا يستطيعون * فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون * ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون * وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم * ولله غيب السماوات والأرض وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب إن الله على كل شيء قدير * والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم

تشكرون * ألم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾ (النحل/ ٧١ ـ ٧٩).

إن لم نكن فوق كل استلاب، كالطير مسخرات في جو السماء، لا تتحقق فينا وبنا هذه الأمة (منكم)، فالأمة (البكماء) لا تقدر على شيء، ويوجهها من يعلو عليها إلى حيث يشاء، فلا يأت هو بخير ولا تأت هي بخير. إنها أمة تخون أماناتها، وهنا بداية كل انحراف اجتماعي وتدهور.

ذلك حين توكل الأمانات في الأمة إلى غير أهلها، فتضيع الأمم وتتلاشى القيم ويضطرب أمر الأمة، فالأمانة (تكليف)، والتكليف (مسؤولية) ترتبط بالمؤهل. فحين تخون الأمة أماناتها فيعني ذلك إسناد التكليف إلى غير أهله. وهو ذات التكليف الذي عرضه الله على السماوات والأرض، فتصدى له الإنسان، وفي الإنسان جهل، وفي الإنسان ظلم، ويتجاوز الله عن تصدي الإنسان للتكليف ولكنه لا يتساهل مع منافق ومع مشرك، ولكنه ـ سبحانه ـ (يتوب) على من حمل الأمانة من المؤمنين والمؤمنات:

﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا * ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات وكان الله غفورا رحيما﴾ (الأحزاب/ ٧٢ ـ ٧٣).

التكليف ـ الأمانة ـ المسؤولية، ذلك يعني أن تضع الأمة كل إنسان في موقعه الصحيح، فلا يتصدى للأمانة من يجور عن مبادئها استكثارا للمال من مال المسلمين واستصفاء لأولاده من بين أولاد المسلمين، بذلك تكون خيانة لله ـ سبحانه ـ ولرسوله في الأمانة، وخيانة للمسلمين:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون * واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم * يا أيها الذين

آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم﴾ (الأنفال/ ٢٧ ـ ٢٩).

إن أولى مظاهر خيانة الأمانة، وخيانة الله وخيانة رسوله تكمن في إسناد المسؤوليات إلى غير أهلها، فلا تكن الأمة المكلفة (منا)، وإنما علينا (بالقهر السياسي، أو (فينا) بالمكانة العصبوية أو النفوذ الطبقي والعلو الاجتماعي. فكما (ولتكن منكم أمة)، كذلك (أولي الأمر منكم)، فلا تبعية ولا بكمة ولا استلاب، هكذا تؤدى الأمانات إلى أهلها فلا يكون إنسان في موضعه غير الصحيح:

﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا * يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ (النساء/ ٥٨ ـ ٥٩).

هكذا ترتبط الأمانة بالعدالة، أي التكليف بالتأهيل والمسؤولية، فيكون العدل، وتكون الطاعة ـ في هذا الإطار ـ لتلك الأمة (منكم) المجسدة لأولي الأمر (منكم). في إطار مجتمع يقوم على قاعدة (السلم كافة) وقد تحرر من كل استلاب عبودي بشري، كالطير مسخرات في جو السماء.

منظومة من القيم تتكامل فلا تؤخذ مجزأة، وتلبس لكل حال لبوسها.

فهكذا كتب وهكذا يكون: ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون * والذين هم بشهاداتهم قائمون﴾ (المعارج/ ٣٢ ـ ٣٣)، وهكذا كتب وهكذا يكون: ﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾ (المؤمنون/ ٨).

إذن، ليس هؤلاء (حزبا) أو (طليعة) أو (نفرا ـ قدوة) أو (تنظيما)، أنهم (الأمة من الأمة داخل الأمة من خلال الأمة). فهذه مسؤولية (جماعية) تفرز قواها من داخل الأمة (ولتكن منكم أمة) بشكل جماعي دون استلاب تنتهي معه

الأمانات فتؤدى إلى غير أهلها، فالله يأمرنا أن نؤدي الأمانات إلى أهلها.

فحين يكون كل إنسان من الأمة في موضعه الصحيح دون استلاب. حاكما كان أو محكوما نصل إلى نهاية الأزمة.

هذا هو خطاب القرآن باتجاه التغيير، خطاب للإنسان من خلال الأمة، متمنطقا بالأمانة والحرية، فإن لم تحقق الأمة ـ من ذاتها في ذاتها ـ هذا المعنى في وجودها فلا يكون التغيير.

غيرنا فقط يستطيع أن يغير بالمنطق الحزبي والتنظيمي كما فعلت فرنسا عام ١٧٨٩ وكما تفعل شعوب عديدة في العالم، عبر مناهج تغييرها الطبقية وثوراتها الاجتماعية، وتبعا لجدلية نسقها الحضاري ومحتوياتها الفكرية والفلسفية، أما أمرنا نحن فيختلف كما ذكرنا عبر عشرات الصفحات في هذا الكتاب، فنحن أمة حكمت بجدلية تاريخية، حيث تم تشكيلنا كمجتمع لا طبقي ولا عرقي، فحالتنا القومية لا تستجيب للآحادية العنصرية، وحالتنا الحضارية لا تستجيب للآحادية الصراعية مع الشرق والغرب، كما تتشكل البنية الأيديولوجية ـ على الصعيد الديني ـ من مكونات التدامج الدين وروح (الخاتمية) للرسالة بوصفها استيعابا وهيمنة على كل الكتب السماوية وكذلك بوصف (النبي الأمي) خاتما لكل النبيين.

هذه المقومات تؤهل الإنسان العربي ليكون نموذجا مختلفا للتغيير عن كافة نماذج الثورة في عالمنا المعاصر، فتغييره ـ أي العربي ـ يتجه به ليكون فوق الطبقية وفوق العرقية وفوق اللاهوتية، أي مجتمع الإنسان المتسامي. إنه ليس الانسان السوبرمان أو القاهر فوق الآخرين أو المتعالي على الغير، وإنما الإنسان المتسامي على نزعات التفاضل المادي الاجتماعية والشوفينية والعصبوية اللاهوتية.

هذا هو حكم التاريخ الذي يحكم المستقبل، أو ذلك هو حكم (المثال)

الذي يتجه بالواقع إلى الأمام.

وقد يرى البعض أن واقع الإنسان العربي الآن هو (نقيض) كل ذلك، وهذا القول صحيح للغاية وهذا ما يدفعنا لتوضيح الجانب الآخر لحقيقة ما نحن فيه راهنا، فالحالة النقيضة التي نعيشها إنما تعبر عن حالة انحطاط (مقيدة) إلى نفس طبيعة مكونات المثال، أي نقيض المثال، والنقيض في هذه الحالة لا يكون طبقيا ولا عرقيا ولا لاهوتيا، وإنما يكون (فرديا). فالإنسان العربي كما يكون في حالة تساميه فوق الطبقية ـ مثلا ـ فإنه يكون في حالة انحطاطه دون الطبقية. أي أن روح العصبوية الطبقية بكافة شرورها المادية تأتي بأفضل من روحيته في حال الانحطاط، لأن انحطاط العربي يأتي من طبيعة تساميه، فإما تسامى فوق الطبقة وإما انحط إلى ما دونها، أي إلى الحالة الفردية.

فالعربي لا يستطيع أن يصنع ثورة على أساس طبقي كتلك التي صنعها الشعب الفرنسي أو الروسي، كما أنه لا يستطيع أن يتقولب عنصريا أو عرقيا كما فعل الألمان في العهد النازي أو الإيطاليون في العهد الفاشي. العربي إما أن يتسامى إلى فوق العرقية والطبقية وإما أن ينحط إلى ما دونهما، إلى (الفردية) فقط، وهنا تسود قيم الخلاص الفردي وحب الذات والأنانية والشخصانية والخروج من كافة الروابط بما في ذلك العائلية. هذا ما نسميه بالقدر الذي حكم جدلية التركيب منذ أربعة عشر قرنا، ولازال يؤثر في بنية الاستمرار.

قد يتطلع البعض منا إلى ثورة طبقية تحقق الاشتراكية أو حتى بعض القيم الرأسمالية، وهذا فيما يبدو أفضل من حالات الفردية، غير أن هذا الخيار مستحيل تماما ضمن جدلية التركيب العربي، تماما كما تستحيل علينا القولبة العنصرية أو العصبوية اللاهوتية المتناقضة مع روحية الدين الخاتم والرسول الخاتم.

فقدرنا يمضي بين خيارين: الإنسان المتسامي عن الطبقية والعرقية والعصبوية

اللاهوتية في حال تحقق (المثال) أو التدني إلى الفردية في حال تحقق الانحطاط. أما نهج التغيير بالنماذج الأخرى فهو لغيرنا وليس لنا، ويعود الأمر هنا إلى قضية (غيبية) متفاعلة جدليا مع واقع هذه المنطقة من العالم التي شهدت ظهور الأنبياء والرسالات التي تحتوي على الأرض المقدسة والارض المحرمة والتي حدها مثلث التجوال الإبراهيمي من العراق وإلى مصر وإلى الحجاز.

قد شهدت هذه المنطقة ظاهرتين غيبيتين، الأولى ظاهرة شعب يخرج من اسر العبودية الفرعوني في مصر ويؤمر (بالتوطن) في (الأرض المقدسة) على أساس قبلي وبقوة العهد (والقانون الحسي) الذي يستند إلى خوارق العطاء الإلهي الطبيعي وإلى غلظة العقاب الحسي، ذلكم هو (بنو إسرائيل) وتلك تجربتهم إلى أن كتب عليهم الجلاء قبل أربعة عشر قرنا، بداية بخيبر وفدك ويثرب وانتهاء بالقدس.

أما الظاهرة الغيبية الثانية فهي ظاهرة الأميين العرب الذين لم يؤمروا بالتوطن، وإنما بالخروج إلى العالم والذين لم يخاطبوا قبليا وإنما خوطبوا بوصفهم أميين ولكل الناس، والذين قيدوا إلى (شرعة التخفيف) بمعزل عن خوارق العطاء الإلهي الطبيعي، وبمعزل ـ طبقا لذلك ـ عن القوانين الحسية الغليظة.

كلاهما ـ العربي و«الإسرائيلي» ـ تم استخلافه في هذه المنطقة من قبل وكلاهما طلب منه سلوك معين على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والفكري، وكلاهما تصرف في مقادير المنطقة لمدة أربعة عشر قرنا، فقد دخل الإسرائيليون أريحا من الأرض المقدسة في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، ثم جاءت المسيحية التي بدأت بإغلاق مرحلتهم الدينية في المنطقة، ثم جاء الإسلام قبل أربعة عشر قرنا ومن بعد المسيحية بسبعة قرون وتزامنا مع انقضاء الأربعة عشر قرنا بدأت الهجمة الصهيونية من جديد.

وقد خاطبنا الله ـ سبحانه ـ في القرآن المكنون ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا * فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا * ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا * إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا﴾ (الإسراء/ ٤ ـ ٧).

الآن وضع الله المستخلفين من قبل وجها لوجه، وفي نفس المنطقة، وفي إطار نفس مثلث التجوال الإبراهيمي الجغرافي التاريخي، ومع ذلك يتنكر البعض لأثر الغيب الإلهي في حركة الواقع والتاريخ، علما بأنه لا الإسرائيلي قد تحرر بقوته الذاتية من الأسر الفرعوني ولا دخل الأرض المقدسة بخطته الذاتية، تماما كما أن العربي لم يهيمن على هذه المنطقة بقوته الذاتية ولا بخطته الذاتية. كلاهما استخلف بقوة التدخل الإلهي خارج كل منطق الدعاوى العرقية واللاهوتية العصبوية. فالعرب قد (ألف الله بين قلوبهم) أما تلك الفئة الإسرائيلية من قبل فقد رفضت حتى دخول الأرض المقدسة وطلبت من موسى أن يذهب هو وربه فيقاتلا.

ليس من المنطقي أن أكرر الآن قولا قلناه على مدى حلقات عديدة حول الأثر الغيبي الإلهي في حركة التاريخ والواقع حيث يجد شعب القرآن نفسه وجها لوجه وعبر بحر من الدماء مع شعب التوراة وكلاهما على نفس الحال الذي وصفه الله في سورة الجمعة : ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا بئس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ (الجمعة/ ٥).

فكما حمل الإسرائيليون التوراة حملنا نحن القرآن، كمثل الحمار يحمل

أسفارا، فكانت النتيجة أن وضعنا عنهم ما كان قد كتب عليهم من نفي وشتات ﴿ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباؤوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ (آل عمران/ ١١٢).

فنحن قد مددنا إليهم الحبل حين أصبحنا كمثلهم نقرأ القرآن فلا يتجاوز حناجرنا ونحمله كالحمار يحمل أسفارا، فوضع عنا الاستخلاف كما وضع عنهم وإذ بنا وجها لوجه وبيننا بحر الدماء الذي لن يجف أبدا.

صحيح قد وعدنا الله بالنصر عليهم في النهاية، في وعد الآخرة، أو وعد المرة الثانية (الإسراء / ٧٥) ولكن الوعد معلق بأن نحمل القرآن كمثل البشر وليس كمثل الحمار، فلو كانت دعوانا صادقة بأننا قد حملنا القرآن أو نحمله الآن كما ينبغي أن يحمل لما كان حبلنا قد مد إلى بني إسرائيل بعد أن تمزقوا في الأرض وهذا هو الخطأ في فهمنا لأنفسنا والذي يجب أن نتوقف لديه طويلا.

التنابذ الراهن وعالمية الهدى ودين الحق

لاشك عندي أن حتميات مبدأ الاستخلاف الذي حكم الجدلية التاريخية والجغرافية في هذه المنطقة المتمحورة حول مثلث التجوال الإبراهيمي هي التي تقرر في النهاية مؤشرات الصحوة الروحية الجديدة (الظهور الكلي للهدى ودين الحق)، ليس هنا فقط ولكن بما يبتدئ مجددا هنا ويشمل العالم كله، فالأزمة الحضارية العالمية كما شرحنا أبعادها، تحيط وتتشابك مع أوضاعنا هنا، بل يمكن القول أن تجارب العالم الحضارية التي اتخذت منحى وضعانيا وماديا بحيث تحكمت في مصير العالم على نحو بهيمي وأفرزت الصهيونية بوجهنا ليست سوى نتيجة مباشرة لتوقف الإسلام عن أن يحمل على حقيقته كمقدمة لكل بناء حضاري يتطلب الاستمرارية وليس الانهيار والتفسخ. فبعض مآسي حضارة العالمية الراهنة هي نتيجة حتمية لعدم أخذنا بحقيقة استخلافنا الإلهي

القرآني، علما بأن بواكير الحضارة العربية الإسلامية قد وضعت بذور التوحيد بين حضارات الشرق والغرب وأفريقيا، وكادت أن تنهي حالة الاستقطاب التمايزي والتبايني بين هذه الحضارات والثقافات، كما أن الإطار الروحي المتسع لتلك الحضارة الإسلامية العربية قد كاد أن يوجد الصيغة الأولية لتآخي الديانات تمهيدا لتأليفها ثم صهرها فيما يبتغي من الدين ويرتقي إليه، تماما كما حدث من تمازج بين الأعراق والسلالات.

كل تلك الآفاق التي كانت بدايات أولية هي المدعوة بالحاح لتظهر من جديد كمقدمة لتوحيد البشرية وبما يرتقي بها فوق صراعاتها المادية وأيديولوجياتها الطبقية (الرأسمالية والاشتراكية) التي تفرز تعالي المجتمعات على بعضها وحروبها وخصامها.

قد يبدو أننا قد قدمنا (حلا أخلاقيا) يرجع إلى الإنسان نفسه دون صراع يستهدف التمحور الطبقي أو العرقي أو اللاهوتي، وهذا بنظر البعض حل مثالي أو صعب ولكنه الحل الوحيد من بعد تحويل البشرية كلها إلى حالة كوكبية واحدة، فالعالم كله يتجه الآن للبحث عن الخلاص الكلي وضمن حالات يتعذر فيها نشدان الخلاص القومي العنصري أو الطبقي أو اللاهوتي العصبوي الآحادي الذاتي التكوين، هذا الوضع العالمي ـ بوصفه عالميا ـ لا يستجيب عند طرح الحلول إلا للبدائل التي بمقدورها تقديم نفسها عالميا من جهة، والتي تكون قادرة على استيعاب وتجاوز كافة فلسفات الأرض ومناهج الأرض من جهة أخرى، وليس غير القرآن من كتاب قادر على تحقيق الناحيتين: أي عالمية الطرح وشمولية المنهج المعرفي.

حين نقول بعالمية الطرح الذي يتكافأ مع عالمية الحضارة ووحدتها العضوية الراهنة فإننا نستجيب لنوع من (العالمية الاختيارية) التي تقوم على (إنسانية التوجه) وليس على قهريته كما تفعل الحضارات المادية التي تود تفضّيل عالم

على قياساتها الذاتية وبنهج مصالحها، وهذا هو عين الشرط الإنساني الاختياري الذي عمقه القرآن بمفهوم النبي (الأمي) والرسالة إلى (الناس كافة). وهذا هو الأساس الحضاري الذي حاول الإسلام تكريسه في ظل عالمية الاميين حين ألغى ثنائية الشرق والغرب دمج بين حضارات الشعوب القديمة وثقافاتها، كما طرح نفسه وعاء تاريخيا لكافة الديانات السماوية ودمج بين الأعراق والسلالات.

وحين نقول بشمولية المنهج المعرفي فإنما يرجع ذلك إلى (نهج المعرفة الكوني) في القرآن والذي تجاوز إيجابا وليس سلبا كافة أبعاد الفلسفات البشرية، إذ يعترف القرآن بالقوانين المادية وأثرها في تكوين الظاهرات الطبيعية ونسبيتها كإمكانية وعي حين تسحب على القراءة الاجتماعية والتاريخية، ولكنه يجرد القانون المادي من صرامته الاحادية وحتمياته بدمجه في (جدلية كونية) تستوعبه وتهيمن عليه.

وكذلك موقف القرآن من المناهج البشرية الأخرى التي يعيد صياغتها ضمن منهجه الكوني الجدلي الشمولي مجردا بذلك الأفكار القدرية من لاهوتيتها السافرة، وذلك حين أكدت كافة نصوص القرآن على التنزلات المختلفة للأمر الإلهي ما بين عالم المشيئة الطبيعي وعالم الإرادة الخارق وعالم الأمر المطلق، أي عالم (الذات ـ الأمر) وعالم (الصفات ـ الإرادة) وعالم (الأفعال ـ المشيئة) وبهذا تنتفي كافة المبادئ الحلولية والتجسيدية والمثالية المغرقة في طفولتها الفلسفية.

كافة هذه الأبعاد تضع المنهج المعرفي القرآني مهيمنا على كافة مناهج الأرض، بالتجاوز الإيجابي وليس بالخصومة السلبية، وبهذا التجاوز الإيجابي تحل المعرفة القرآنية مشكلات الوجود الإنساني وأزماته الفكرية والحضارية ذلك حين يكتشف المفكرون معنى (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) ومن ثم يطبقون عليها نظمهم الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، في سلام مع ربهم، ومع

كوكبهم، ومع أنفسهم، وبهذا وجد الإنسان ولهذا اتخذ من الكون بيتا. الإنسان وليس الطبقة أو العرق أو السلطة.

هذا الجانب التطبيقي هو فعلا ما نسعى إليه الآن لنكتشف المعاني الأكثر دقة حين ينشأ نظام وجودي ما بموجب جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، نظام الهدى ودين الحق المستمد من منهج المعرفة القرآنية الكوني الشامل، فالتطبيق هو الدلالة العملية على الأفكار متى فهمنا أولا حقيقة الأفكار وبمعزل عن اللاهوتية والكهنوتية.

أما عدا ذلك، فدعوات باطلة، فعلينا أن نحمل أماناتنا، وأن يفعل كل منا ـ دون تأطير ـ ما يستطيع الفرد أن يفعله في نطاق نفسه وفي نطاق الجماعة ودون تميز، فماذا فعل الذين تميزوا حتى الآن؟!

إن بداية التغيير هو التزام بالأمانة، فكريا ونفسيا، وفي شتى المجالات، فإذا هيأ (الإنسان) نفسه لذلك انعكس هذا (التهيؤ الإنساني) في (توثب جماعي)، أقوى من إصلاحات فكر النهضة، وأعمق من تحولات فكر الثورة، وأفعل من كافة التنظيمات، أما الحشد (الكمي) دون فكر ومنهج، ودون تغيير في الداخل الإنساني، فهو حشد من أجل (تسلط) وسلطة، والله ـ سبحانه ـ لا يعطي سلطته وسلطة اسمه كيفما يكون.

هكذا قضت جدلية تكويننا، أن نغير ما بأنفسنا، وبالطاقات الذاتية في الإطار الجماعي (التهيؤ الإنساني والتوثب الجماعي) وفي كل المجالات: إنها ثورة الإنسان على نفسه، داخل أمته وفي إطارها، (دون نموذج) وضعي، تستمد مرجعيتها من الكتاب الكوني المقروء والكتاب الكوني المتحرك، والتفاعل مع جدلية الوجود، فالغيب لا يكف عن الحركة. وهكذا كان وهكذا كتب، فالصيرورة آخذة بتشكيل الإنسان وشحذ إرادته وتنمية دوافعه في توثب جماعي نحو الهدى ودين الحق، وللإنسان أن يستجيب أو لا يستجيب وبمختلف

الوسائط الجمعية وفي كل المجالات، فالصيرورة لا تكف عن الحركة: ﴿إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين * وأن أتلو القرآن فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فقل إنما أنا من المنذرين * وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعملون﴾ النمل (٩١ ـ ٩٣).

باتجاه النهوض والبديل:

تبعا لكافة ما تقدم من فقرات نكتشف محركات التغيير:

ـ أداء الأمانة الوظيفية (التهيؤ الإنساني).

ـ تحرك الأمة من ذاتها وداخلها (التوثب الجماعي).

ـ المنهجية المعرفية القرآنية (الرؤية الكونية).

ـ التفاعل مع الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية بمنطق «التعارف» (العالمية).

ـ المسؤولية الجماعية للأمة (أولي الأمر ـ منكم) وليس (عليكم) و(فيكم).

ـ حيثيات «التدافع» الإسلامي / العربي مع إسرائيل.

ولكن، لكل هذه المحركات باتجاه التغيير مدخل ضروري وحتمي واحد هو «الحرية».

فالنضال من أجل الحرية لإزالة «البكمة» عن الأمة، ونفي أن تكون «كلا» على قادة أنظمتها من أولي الأمر «علينا» و«فينا» ليكون الأمر «منا» و«لنا» كما وجهت سورة «النحل» فهذا المدخل الضروري والحتمي باتجاه التغيير.

التغيير الذي تحكمه «جدلية تاريخنا» النافية بدورها للعصبوية الشوفينية، والصراع الطبقي، والأحاديات الأيديولوجية، والانقسامات الفرقية والطوائفية والحزبية، إيذانا بدخول مجتمع «السلم كافة» كما نصت سورة (البقرة / ٢٠٨).

فالحرية مدخل كل تغيير، والنضال من أجلها هو النضال عينه من أجل التغيير، وبما أننا قد افتقرنا طوال تاريخنا للحرية المؤسسة دستوريا، ولآلياتها يظل

إصراري قائما على ضرورات الأخذ «بآليات» الديموقراطية مع التحفظ على كونها مجرد «تقنين سياسي» لصراع طبقي في جوهره. ومبرري في ذلك أن لا آلية غيرها بوصفها أفضل البدائل السيئة.

وإصراري على حماية هذه الديموقراطية بتكريس دور دستوري «لقوى المجتمع المدني» حتى ندرأ تسلط الأغلبية الميكانيكية الصاعدة إلى السلطة دوما عبر ما هو واقع في مجتمعاتنا التي تسيطر عليها علاقات التخلف والتجزئة. فدور القوى الاجتماعية «الحديثة» عماد أساسي لحماية هذه الديموقراطية.

وفي هذا الإطار يأتي إصراري على ضرورة «علمانية الدولة» وليس «علمنة المجتمع» بالنهج الذي ينتهي إلى احادية مذهبية وضعية، مؤكدا على قدرة المجتمع المسلم نفسه وفي إطار علمانية الدولة على تكريس قيمه ودينه في إطار «الدولة الوطنية» بديلا لا عن الدين ـ كما يروج البعض ـ ولكن بديلا عن الدولة «الثيوقراطية ـ الكهنوتية» ذات «النهج اللاهوتي». «فعلمنة الدولة» ولازمة «الحرية» هما مدخل «التجديد».

فجهادنا يتسع لكل هذا، فلنناضل جميعا من أجل «الحرية» مؤمنون وملاحدة ولا أدريون، ثم ينال كل منا نصيبه منها فيما يقرره لنا المجتمع نفسه، فالفارق بيننا وبينهم أننا نعلم مالا يعلمون.

وفي الختام إلى نبي الأرض الحرام.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

والحمد لله كيفما قام به الوجود وتقوم.

المحتويات

الفصل الأول
الأزمة وتعدد المخارج

الفصل الثاني

مازق الاغتراب والعدمية في الفكر العلماني الليبرالي

الفصل الثالث

عالمية التوجه نحو التغيير والبحث عن الآفاق الجديدة

الفصل الرابع

توافق نهايات فكر النهضة العربي

وبداية مرحلة الاستلاب الأوروبي

الفصل الخامس

حقيقة الإسلام والعنف التكفيري

الفصل السادس

مالك بن نبي ـ آركون ـ خليل أحمد خليل

محاولات نقدية تحليلية دون تركيب

الفصل السابع

الإطلاق والتعيين في القرآن الكريم

الفصل الثامن

المكونات الاقتصادية والاجتماعية للشخصية العربية

الفصل التاسع

المكونات الحضارية والثقافية والتدامج العرقي

الخاتمة

توجهات التغيير والخروج من الأزمة